

المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة



تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية

العدد 46، ربيع 2019

افتتاحية

- السوسيولوجيا الكونية: نحو اتجاهات جديدة — ساري حنفي

دراسات

- اللامساواة في نظام التعليم العالي في لبنان — ميسم نمر
- ما بعد الإسلام السياسي: أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا — عبد الغني عماد
- المجتمعات الدينية في العالم المعاصر — سامي سنوسي
- الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى كنقطة تحوّل — سهاد ظاهر ـ ناشف
- كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران؟ — هشام عليوان
- المقاولة النسائية — كريستينا كونستانديس
- التاريخ المونوغرافي في المغرب — عبد الرحيم الحسناوي
- سوسيولوجيا الفضاءات الحضرية العامة — ستيفان تونيلا
- سياسات الذاكرة في «العدالة الانتقالية» في تونس — عقيل البكوش
- الأبعاد الاجتماعية والثقافية المصاحبة للموت — عثمان سراج الدين فتح الرحمن، السيد محمد عبد الرحمن

مراجعات كتب

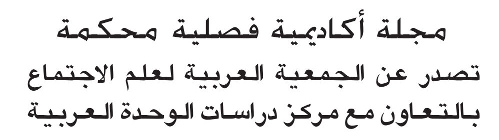
ندوات



المجلة العربية لعلم الاجتماع

ISSN 2306-7128





مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العدد 46، ربيع 2019

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 ـ قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <http://www.e-marefa.net/ar>

2 ـ قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

3 ـ دار منظومة <http://www.mandumah.com>

4 ـ EBSCO Publishing <http://www.ebsco.com>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوفرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للأفراد	للمؤسسات
60 $ للنسخة الورقية.	120 $ للنسخة الورقية.
10 $ للنسخة الإلكترونية.	40 $ للنسخة الإلكترونية.
65 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.	150 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.

يرجى تسديد المبلغ كما يلي:

(1) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(2) أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (390-3800022-003) بالدولار الأمريكي بنك بيبلوس ـ فرع الحمرا ـ السادات ص.ب: 5605 ـ 11 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلكس Bybank 44078- 41601 LE ـ تلفون: 736152 (1 - 961) ـ 255620 (1 - 961).



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

إضافات | العدد 46 | ربيع 2019

المحتويات

افتتاحية

□ السوسيولوجيا الكونية: نحو اتجاهات جديدة .... ساري حنفي
ترجمة محمّد أمين بن جيلالي 7

دراسات

□ آليات إعادة إنتاج عدم المساواة في نظام التعليم العالي في لبنان
من خلال دراسة برنامج منح .... ميسم نمر 27

□ ما بعد الإسلام السياسي: أوهام الأيديولوجيا
ووقائع السوسيولوجيا .... عبد الغني عماد 48

□ المجتمعات الدينية في العالم المعاصر:
حوار أم صراع؟ .... سامي سنوسي 62

□ إمّا مُقاوماً وإمّا مقتولاً: الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى
كنقطة تحوّل في إعادة صياغة وكالة جسد
وروح الفلسطيني/ة .... سهاد ظاهر ـ ناشف 75

□ كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران؟
الدوافع والآليات والمصادر الأساسية .... هشام عليوان 95

□ المقاولة النسائية .... كريستينا كونستانديس
ترجمة: بن سبع محمد عبد الرؤوف 118



مركز دراسات الوحدة العربية

رئيس التحرير: ساري حنفي

□ التاريخ المونوغرافي بالمغرب: الرؤى النظرية والمنهجية والآفاق البحثية .... عبد الرحيم الحسناوي 127

□ سوسيولوجيا الفضاءات الحضرية العامة .... ستيفان تونيلا
ترجمة: إدريس الغزواني 147

□ سياسات الذاكرة في سياق العدالة الانتقالية: حالة هيئة الحقيقة والكرامة في تونس .... عقيل البكوش 163

□ الأبعاد الاجتماعية والثقافية المصاحبة للموت، بالتطبيق على مدينة الخرطوم .... عثمان سراج الدين فتح الرحمن
السيد محمد عبد الرحمن 187

مراجعات كتب

□ الحالة الدينيّة في تونس 2011 ـ 2015: دراسة تحليلية ميدانية .... ساري حنفي 207

ندوات

□ تقرير عن: ندوة «المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل»
مراكش، 21 ـ 22 كانون الأول/ديسمبر 2018 .... إدريس ايتلحو
محمد الإدريسي 215

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

افتتاحية العدد

السوسيولوجيا الكونية: نحو اتجاهات جديدة(*)

ساري حنفي(**)

أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت، ورئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع «إضافات». ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.

ترجمة: محمّد أمين بن جيلالي(***)

أستاذ محاضر (ب) في العلوم السياسية، جامعة غليزان ـ الجزائر.

ملخص

كرئيس للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، أوجز برنامجي المتكون من ثلاث نقاط: سوسيولوجيات في حوار؛ التوجه نحو مقاربة ما بعد استبدادية؛ والأزمة الحالية داخل نظرية العلمنَة. أولاً أنطلق من انتقادي لسوسولوجيا مؤطرة ضمن الثنائيات الضدّية أو المتقابلة (مثل التقليد/الحداثة، الشرق/الغرب، العالمية Universalism/السياقية Contextualism... إلخ) أقترح أنْ يكون هناك دائماً سوسيولوجيات متنوّعة في حالة حوار. ثانياً هناك في الآن نفسه استخدام وسوء استخدام للدراسات ما بعد الكولونيالية التي تُشدّد كثيراً على العوامل الخارجية، وتُهمل العوامل المحلية. فمثلاً بعد نصف قرن من الحكم الاستبدادي في الوطن العربي، لم يتمكن أكاديميو وكتاب ما بعد الكولونيالية من فهم ديناميات السلطة المحلية، أو أنهم يتجاهلون ذلك. لذا أقترح دعم المقاربة ما بعد الكولونيالية بمقاربة ما بعد الاستبدادية. أخيراً، لقد دخلت نظرية العلمنَة في أزمة حقيقية، ولا يمكن أن تُفسِّر تحوُّلات علاقة الديمقراطية بالديني ولا علاقة المواطن بالدين، إلا ضمن مقاربات عصر ما بعد العلمانية.

Abstract

As a newly elected President of the International Sociological Association I proposed a three-point agenda: First, sociologies in dialogue, I criticize sociology that framed within antagonistic binary categories (such as tradition/modernity, East/West,

(*) المقال نشر في الأصل بنسخة مختصرة باللغة الإنكليزية، في: Sari Hanafi, «Global Sociology: Toward New Directions,» *Global Dialogue Express*, vol. 8, no. 3 (novembre 2018), <http://globaldialogue.isa-sociology.org/global-sociology-toward-new-directions/>.

(**) البريد الإلكتروني: sh41@aub.edu.lb.

(***) البريد الإلكتروني: amine.bendjilali@yahoo.com.

universalism/contextualism, etc.), I propose various sociologies to always be in dialogue. Second, one cannot but acknowledge the scars of the colonial era, but, postcolonial studies, which put so much emphasis on external factors and neglect local ones, can be both used and abused. After half a century of authoritarianism in the Arab World, postcolonial anti-imperialist academics and journalists have been unable to comprehend local power dynamics, or they have overlooked these. For them, democracy does not occupy the top list of their agenda. Thus, I suggest to supplement postcolonial approach with post-authoritarian approach. Finally secularization theory enter into a real crisis, and cannot account for the transformation of the relationship neither between the political and the religious nor the citizens and the religion. I proposed to pay more attention to post-secularism theories.

لقد تشرّفت بانتخابي رئيساً للجمعية الدولية لعلم الاجتماع (International Sociological Association (ISA)) خلال مؤتمرها في تموز/يوليو عام 2018 في مدينة تورنتو (كندا). في طيِّ هذه الافتتاحية، سأوجز برنامجي، الذي لخّصته في خطابي كمرشَّح لهذا المنصب للسنوات الأربع المقبلة، المتكون من ثلاث نقاط: سوسيولوجيات في حوار؛ التوجه نحو مقاربة ما بعد استبدادية؛ والأزمة الحالية داخل نظرية العلمنَة.

أولاً: سوسيولوجيات في حوار

من بين الرؤساء العشرين المنتخَبين في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، هناك اثنان فقط من خارج أوروبا وأمريكا الشمالية، وأنا الثالث. ولا يمكن فهم حساسيتي الخاصة لعلم الاجتماع، بدون العودة إلى مساري الشخصي والمهني بوصفي شخصاً زاولَ دراسته الجامعية في سورية، ثم فرنسا، وعمِل في مؤسسات أكاديمية مختلفة في مصر وفلسطين وفرنسا ولبنان. وهكذا كُنت مُحاطاً بنقاشات وسجالات كثيرة في هذه الفضاءات الجغرافية.

ولأنّني حذرٌ (حذرٌ جداً بالفعل) من الثنائيات الضدّية أو المتقابلة (مثل التقليد/الحداثة، الشرق/الغرب، العالمية Universalism/السياقية Contextualism... إلخ) أقترح أنْ يكون هناك دائماً سوسيولوجيات متنوّعة في حالة حوار. في الواقع، كان موضوع سوسيولوجيات في حوار عنواناً للمؤتمر الرابع للجمعية الدولية لعلم الاجتماع المتصل بمجلس الجمعيات الوطنية، والذي سيُحرّر قريباً في كتاب مع دار النشر «سيج» (Sage) من تحريري مع «شين شان يي» (Chin Chun Yi). إن كانت بعض المفاهيم في علم الاجتماع ترتقي لوسمها بالعالمية (Universality)، مثل مفهوم الطبقة الاجتماعية أو حقوق الإنسان، فإن عالميتها ليست ناتجة من أنها حفرت في السياق الأوروبي ـ الأمريكي ولكن لأنها محل «شبه» إجماعٍ بين الثقافات. مثلاً، «هل الديمقراطية عالمية؟»، نعم، ولكن كقيمة عالمية متخيلة (An Imaginary ـ بحسب استخدام كورنيليوس كاستورياديس 1998)، لا كنموذج يتم تصديره. وكما بيَّن فلورين غينار (Guénard, 2016) أن الديمقراطية ليست مفهوماً غائياً،

وإنما هي تجربة تاريخية (Rosanvallon, 2008) كسبت معياريتها من خلال عملية التعلم التاريخي الإنساني مفتوحة المآل، والتي أفضت إليها الثورة الفرنسية، ثم الانتقال إلى الديمقراطية في الثمانينيات من القرن الماضي في أمريكا اللاتينية، ثم في أوروبا الشرقية والوسطى في التسعينيات، وأخيراً مع عام 2010 في بعض البلدان في الوطن العربي (ما يدل على ذلك الشعارات التي يرفعها المتظاهرون والموسومة بالحرية والكرامة[1]). ويمكن ضرب مثال آخر على عالمية المساواة بين الجنسين باعتبارها متخيّلاً يجب جعله محلياً، حيث يستدعي تطبيقها النظر في الأحوال الزمكانية لمعرفة كيفية موضعة المساواة ضمن القيم المجتمعية الأخرى المتنافسة في كل مجتمع. أستحضر هنا بعض الباحثين الإسلاميين أو المحافظين الذين يرون أن التضامن الأسري قيمة مهمة ويدفعون باتجاه التعددية القانونية لاستيعاب العصر التعددي (Berger, 2014) الذي نعيشه. وقد نوّه جون ستيوارت ميل (Mill, 2007)، في **أطروحته عن الحرية**، إلى أنّه في حين أنّ الأغلبية قد تختار قراراً معيناً، فإن هذا لا يلغي حق الأقلية في عدم الخضوع للأغلبية. وهذا يفتح الباب لمجتمع تعددي قانونياً، ولكن ذلك لم يمر بدون اعتراضات. فمثلاً، ترى إلهام مانع (Manea, 2016)، في كتابها **قانون المرأة والشريعة: أثر التعددية القانونية في المملكة المتحدة**، أن التعددية القانونية مضرة، لأنها سمحت للمحاكم الإسلامية بالعمل لموازاة النظام البريطاني. ولكن عندما نرى الناس تأخذ قضاياها إلى تلك المحاكم، فإننا لن نشكك أن هناك بعض الفضل للتعددية القانونية (كقيمة منافسة) حيث تؤدي هذه المحاكم دوراً مهماً في الحد من الصراعات الاجتماعية داخل الأسرة والمجتمع، وبالتالي يمكن الموازنة من خلال طلب تكثيف حضور الدولة في هذه المحاكم عوضاً من الطلب في حظرها. نستحضر هنا نانسي فريزر (Fraser, 2012) التي تعتبر قضية الطبقية وتقاسم الثروات كقيمة منافسة لقيمة المساواة التي تتبناها الحركة النسوية السائدة ذات الطبيعة الاستحقاقية (Meritocracy). ما نشهده اليوم ليس أزمة عالمية المفاهيم كالديمقراطية أو عدم المساواة الاجتماعية، وإنّما أزمة في المتخيل، أي كيفية تحويل مخيال الديمقراطية إلى نموذج قابل للتطبيق في سياق معين.

إن فهمنا لهذه العالمية المعيارية (Normative Universalism) يجعلها خفيفة الظل بحيث لا تحول دون وجود أنماط مختلفة من المدنية (Salvatore, 2016) . لذا نحتاج إلى

(1) انظر على سبيل المثال توصيف وتحليل عميق لوقائع السنة الأولى للانتفاضات العربية في محور الإعلام والحراك الشعبي من الكتاب المحرر من عبد الإله بلقزيز ويوسف الصواني (2012) أو في تحليل المولدي الأحمر للثورة التونسية على أنها ليس فقط إسقاطاً لنظام استبدادي خنق الحريات واستهتر بالحقوق والأخلاق من مضمون العمل السياسي ولكن أيضاً لبتّ احتياجات «التساوق التاريخي المثير الذي حدث بين المضمون الاجتماعي والثقافي والسياسي والأخلاقي والحقوقي لمطالب المحتجين، وجملة التحولات التي عرفها المجتمع التونسي على مستوى إعادة بناء هويات الأفراد». (الأحمر، 2014: 34).

الحفاظ على التفاعل بين معارف مختلفة دون إساءة استخدام هذا النقاش بوصفه أنه مجرد مسألة تحرر من الشرط الاستعماري وهيمنة إنتاج المعرفة الغربية. إن المقاربة ما بعد الكولونيالية ليست كافيةً لمراعاة مشاكل إنتاج المعرفة ويجب أن تُستكمل بما أسمّيه المقاربة ما بعد الاستبدادية (حنفي، 2016ب؛ Hanafi, 2018). هذا يعني ليس فقط تأثير الكولونيالية وحدها، ولكن أيضاً تأثير الاستبدادية المحلية.

ثانياً: نحو مقاربة ما بعد استبدادية

لا يستطيع المرء إلّا أنْ يعترف بآثار الحقبة الاستعمارية. فهي لا تزال موجودةً (وحتى الاستعمارية بحد ذاتها في حالة استعمار إسرائيل لفلسطين)؛ بحيث تمنع البعض أحياناً وتذكر الآخرين بالطرائق التي يجب عدم أخذها. ولكن، هناك في الآن نفسه استخدام وسوء استخدام للدراسات ما بعد الكولونيالية التي تُشدّد كثيراً على العوامل الخارجية، وتُهمل العوامل المحلية. بعد نصف قرن من الحكم الاستبدادي في الوطن العربي، لم يتمكن أكاديميو وكتّاب ما بعد الكولونيالية من فهم ديناميات السلطة المحلية، أو أنهم يتجاهلون ذلك. بالنسبة إليهم، لا تحتل الديمقراطية مكاناً ضمن أولوياتهم، والأسوأ من ذلك أن البعض لا يضعها ضمن أهدافه أصلاً. لهذا السبب شهد ديفيد سكوت (Scott, 2004) نهاية مشروع باندونغ وتحويل اليوتوبيا المضادة للاستعمار إلى كابوس ما بعد الكولونيالية.

وقد انتقدت نظام إنتاج المعرفة الذي يتجاهل التطورات والتغيرات الاجتماعية والفكرية داخل الوطن العربي والذي لا يمكن أن يختزل على إشكاليات ما بعد الكولونيالية وعلاقة المركز (الغربي) بالأطراف (حنفي وأرفانيتيس، 2015: الفصل الثامن)، كما فعل الكثيرون ولكن من أفضل هذه الانتقادات كتاب حميد دباشي **الربيع العربي: نهاية ما بعد الكولونيالية** (Dabashi, 2012). وبوجه عام، لقد تجاهل نقد ما بعد الكولونيالية الأزمات الحالية في أفريقيا، في تيمور الشرقية وميانمار وبيرو والمجتمعات الأخرى التي تعاني بنى الدكتاتورية والاستعمار (San Juan, 1998). قد أدت كل محاولات ما بعد الكولونيالية إلى تشييء الاختلافات الثقافية وفشلت في توليد التعاطف الثقافي، بدون الإمساك بواقع العولمة، سواء تاريخها أم لحظاتها الأكثر تكثيفاً، وفشلت في فهم التناقضات التاريخية المحددة في الأزمة المستمرة للرأسمالية المتأخرة العابرة للحدود والانسداد التاريخي لمقاومة الأنظمة القمعية في العديد من بلدان الجنوب.

لم تقتصر المقاربة ما بعد الكولونيالية على اختزالية مناهضة الإمبريالية ولكن أيضاً في اختزالية مناهضة الغرب، حيث تطور نهج يهدف إلى نزع الأصول والنظريات الغربية من الإنتاج المعرفي في الجنوب الكوني. ولن أدخل هنا بنقد تفصيلي كيف فُهِمَت بنيوية

إدوارد سعيد في منطقتنا العربية[2]، ولكن أريد أن أذكّر بمقولة معتبرة لطلال أسد الذي رأى أن المشكلة ليست في الأصول الغربية لمفاهيم العلوم الاجتماعية في حد ذاته وإنما بالسلطة وراء هذه المفاهيم وخطاباتها (Bardawil, 2016). ولذا فقد انتهى أمر بعض الذين يدعون للمعرفة غير الغربية إلى إفقار أنفسهم بسبب الميل إلى العودة بلزوم أو بغير لزوم لإنجازات الباحثين العرب في التاريخ. وعلى حد قول فادي بردويل (Bardawil, 2016) فإن إعادة البعض لقراءة التراث قد هدفت ولو جزئياً إلى دحض شبهة المصدر الغربي لأفكار العدالة الاجتماعية والمساواة الليبرالية من خلال تأصيلها في التاريخ العربي ـ الإسلامي. كمحرّر **للمجلة العربية لعلم الاجتماع (إضافات)**، حيث اطلعت على مئات من المقالات المرسلة للمجلة خلال العقد السابق، لقد وجدت في كثير من الأحيان استخداماً زخرفياً للإنتاج المعرفي العربي القديم كالإشارة إلى ابن خلدون (1332 ـ 1406) أو مالك بن نبي (1905 ـ 1973)، أو لَيّ عنق التحليل ليتناسب الواقع مع بعض هذه المفاهيم النظرية[3].

إن دعم المقاربة ما بعد الكولونيالية بمقاربة ما بعد الاستبدادية يطرح أسئلة حول معنى «ما بعد». إنّ القرابة المفراداتية (Lexical Kinship) للدراسات ما بعد الاستبدادية مع الدراسات ما بعد الكولونيالية تعني أنه يمكن، وفقاً لمنطق الارتباط، الاعتماد على عدد من الافتراضات التي تقوم عليها الأخيرة، خاصّة في ما يتعلق ببنية السلطة. إذا لم أعني على الإطلاق أنّه الاستبداد قد انتهى ليبرر استخدام «ما بعد» لعصرنا.

قد يتساءل المرء عما إذا كانت الدراسات ما بعد الاستبدادية تتعلق فقط بالبلدان الاستبدادية البارزة، مثل دول الوطن العربي؛ بالطبع لا. في كتابها **أسس التوتاليتارية**، حثّتنا حنة أرندت (Arendt, 1985) على تعلّم كيفية التعرف إلى تحوُّل عناصر مختلفة من الفاشية في فترات تاريخية متباينة إلى أشكال جديدة من الاستبداد. مثل هذه

(2) يمكن للقارئ أن يعود إلى مهدي عامل (2006) أو كتاب صادق جلال العظم (1981).

(3) على سبيل المثال، على الرغم تدمير السلطة الاستعمارية الفرنسية وسلطات الاستقلال اللاحقة البنية القبلية في الجزائر، فإن كثيراً من الباحثين الاجتماعيين يستمرون في استخدام العصبية القبلية باعتباره المصدر الرئيس لديناميات الفعل السياسي هناك. وكذلك يمكن العثور على مثل سوء الاستخدام هذا بين أولئك الذين يدعون إلى أسلمة المعرفة بوجه عام أو العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص (حنفي، 2016) لاعتبار ذلك تصوراً مضاداً لأطروحات العلوم الاجتماعية «الغربية»، من خلال بنى ثنائية: حداثة/تراث، ديمقراطية/شورى وديانية/علمانية... إلخ. لم يعد هذا التحليل الذي يؤسس لتخوم بين «الحضارات» آلية مناسبة لفهم التغيرات في الوطن العربي. أما وقد قلت ذلك، فأنا أؤيد استخدام المصادر المحلية للمعرفة ليس فقط من حيث البيانات ولكن أيضاً المفاهيم والنظريات، ولكن يجب أن يتم ذلك ليس كمشروع هوياتي قومي ولكن بوصفها ضرورة للفهم الدقيق للواقع المحلي. لم يعد جاك لاكان يقنعني أن العلاقة بين الذات والآخر هي دائماً علاقة صراع.

العناصر المعادية للديمقراطية لا يمكن التنبؤ بها في كثير من الأحيان، وأعتقد أنه يمكن العثور عليها في العديد من الممارسات السياسية والقيم والسياسات التي تميّز العديد من الدول في العالم، بما في ذلك الغرب. يفترض هنري. أ. جيرو مثلاً: «بأنّ خطاب الحرية، والمساواة، والتحرّر الذي ظهر مع الحداثة، يبدو أنه فقَدَ قيمته المتبقية بوصفه مشروعاً مركزياً للديمقراطية» (Giroux 2007). أيضاً مع الحرب على الإرهاب، والأصولية السوقية، والراديكالية الدينية، انهار العديد من القيم الديمقراطية، وأول قيمة تصدّعت هي حرية التعبير. يقول ميشيل بوراووي، بافتتاحيته الحوار العالمي في عام 2017، والتي وضعها باقتدار: «دوترت [الفيليبين] أردوغان [تركيا]، أوربان [المجر] بوتين [روسيا]، وبان [فرنسا]، مودي [الهند]، زوما [جنوب أفريقيا] وترامب [الولايات المتحدة] ـ يبدو أنهم جميعاً ينتمون إلى فصيلة متماثلة، من قومجية والرُهاب الأجانبي، والاستبداد» (Burawoy, 2017). وهذه القائمة هي دائماً في ازدياد لتشمل يائير بولسونارو (البرازيل) وشي جين بينغ (الصين). ولا يمكن للمرء أن يفهم نمو هذا الشكل من الاستبداد بمجرد الإشارة إلى مفهوم الشعوبية، بمعنى أن الشعوبيين هم دائماً معادون للتعددية من خلال الادعاء بأنهم، وحدهم فقط، يمثلون الشعب (Fuchs, 2019) ولكن لأزمة حقيقية للعولمة والديمقراطية التقنية (التي أفرغت من فلسفتها ومبادئها). وتعطينا أرلي راسل هوتشايلد (Hochschild, 2016) قصصاً عميقة مقنعة من مؤيدي «حزب الشاي» في الولايات المتحدة الذين يشعرون بالغضب والاستياء في اللوائح القانونية للمؤسسة السياسية التقليدية (الحزبان الجمهوري والديمقراطي) حول البيئة والهجرة. لا ينبغي الحكم على هؤلاء المحافظين ببساطة أنهم عنصريون، لأنّهم يشعرون حقاً بالتناقض بين حرية السوق والحرية الاجتماعية. هم نفسهم الذين أصبحوا ناخبي ترامب، عاكسين ليس فقط أزمة الرأسمالية، بل أيضاً أزمة المتخيَّل، أي كيفية الخروج من هذه المعضلات المتشابكة. لقد أعطى انتصار ترامب وأنصاف ترامب (Mini-Trump) في العالم طاقة جديدة للحركات غير الليبرالية والدكتاتوريات. إن ردة الفعل الدولية على عملية الانتهاك الجماعية الصارخة لحقوق الإنسان في العديد من البلدان (سورية، الصين، السعودية... إلخ.) هي خفيفة إلى حد كبير، إن لم تكن صامتة. ففي آذار/مارس 2018، قدمت الصين قراراً في مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، تحت عنوان «تعزيز قضية حقوق الإنسان الدولية من خلال التعاون المربح للجانبين». قد يبدو العنوان حميداً حيث يوحي بـ «الحوار» و«التعاون»، لكن مثل هذ القرار كفيل بإفساد الإجراءات لجعل الدول مسؤولة عن انتهاكات حقوق الإنسان. وللمفارقة فقد تبنى أغلبية وازنة لأعضاء مجلس حقوق الإنسان هذا القرار، الذي سيصبح بداية لعملية تهدف إلى التخلص من النظام الإيكولوجي لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة (Dorsey, 2019).

وبوجه عام فإن النتائج الاجتماعية ما زالت في طور التكوين على مدى عقود، فدفعت بالموجة الثالثة للسوق (Third-wave Marketization) (Burawoy, 2005) وتبعاتها من هشاشة

الوضع المتقلقل وظيفياً (Precarity)، والإقصاء واللامساواة الاجتماعية. وكما يبينه ناصيف نصار بروعة بأنه لا معنى للديمقراطية خارج النقاش عن نمط التنمية الذي نريده (نصار، 2017)، والذي يطرح مسألة العدالة الاجتماعية وهوية الأمة.

ليست الاستبدادية ببساطة، في تصوّرنا، مجرد مواقف واتجاهات لدول تعمل بصورة غير ديمقراطية من خلال نشر الإكراه البيروقراطي والاعتماد على تغلغل الشرطة داخل جوانب الحياة الاجتماعية. في هذا التقديم الوصفي، تكون جميع الدول، بصورة أو بأخرى وبلحظة أو بأخرى، استبداديةً. إنها ليست الدولة التي تُفعّل فيها السيادة حالة الاستثناء، كما في تنظير كارل شميت. بل إن الاستبدادية هي بالأحرى الاستئصال المُمنهج للمساءلة الشعبية أو المشاركة في قرارات الدولة والتمركز الحقيقي للسلطة التنفيذية في البيروقراطية (Harrison, 2018).

هناك ثلاثة مستويات مختلفة من الاستبدادية، واحد يتعلّق بنظام سياسي، وآخر مرتبط بمفصلة النسقين السياسي مع الاقتصادي وأخيراً يوجد مستوى التوجهات.

1 ـ الاستبدادية العدوانية

إن فكرة نوربرت إلياس الرئيسية في كتابه **عملية التمدين** (*Civilizing Process*) (Elias, 2000) هي أنّ المجتمعات تتقدم مدينياً في إطار حركة تراجع العنف الفردي (تهدئة السلوكيات). ولكن نشهد هذه الأيام عكس ذلك وما تسميه جوزيفا لاروش «عودة المقموعين» (Repressed) (Laroche 2017)، أو ما يسميه جورج موس (Mosse, 1991) «العدوانية» (Brutalization)(*)، لتسليط الضوء على تهاوي الحركة الحضارية في مقابل تصاعد عملية الوحشنة. تبدأ هذه العملية، وفقاً لـ لاروش، بـ «تدمير الروابط الاجتماعية والتضامن، وهذا يؤدي إلى نفي للآخرية واستبعاد الجماعات الأخرى مثل الفقراء والأجانب من المجتمع الوطني وتمكين بربرية يومية ضدهم لتشمل في نهاية المطاف عامة المجتمع» (Larouche, 2017: 103-104). إن استخدام حالة الاستثناء (Agamben, 2005)، كآلية متأصلة للسيادة الحديثة، والعلاقة الخفية التي تربط القانون بالعنف، تصبح اعتيادياً، مما يسمح بالعدوانية تجاه فئات السكان غير المرغوب بها. تصبح حالة الاستثناء أكثر فعالية للوحشية/العدوانية عندما تخلق فضاءات الاستثناء، مثل مخيمات اللاجئين الفلسطينيين البائسة في لبنان حيث حُرم السكان لمدة ثلثي القرن من الحقوق الأساسية للعمل أو لامتلاك المسكن (حنفي، 2010)، أو معسكرات إعادة تأهيل لمليون صيني من المسلمين ذي الأصول التركية في شينجيانغ الذين احتُجزوا هناك.

(*) يعني جورج موس، بهذا المصطلح حالة ذهنية ناتجة من الحرب العظمى التي تؤدي إلى السعي لمواقف عدوانية في الحياة السياسية إبان فترة السلم. قمنا باستعمال مفردة «الوحشنة» أو «العدوانية» كمعادل اصطلاحي له (المترجم).

يُظهر المخرج السينمائي الشهير ديفيد كروننبرغ (David Cronenberg) في فيلمه الوثائقي البديع «تاريخ العنف»[4]، بوجه فاقع وسافر، تفعيل فوضى العنف (إن كان بين الأشخاص، في الحرب الأهلية، أو بين الدول)، صندوق الباندورا (Pandora's Box)، حسب تعبير آلان غابون[5]. إنّه فيروس متحوّل لا يمكن وقفه ولا يمكن احتواؤه وسيؤدّي إلى تلوث شامل للجسم الاجتماعي، ويمكن توارثه بين الأجيال، ولا يمكننا التنبؤ بما سيحدث. في البلدان العربية على سبيل المثال، لم ينتهِ العنف باستقلالهم، بل أصبح مستشرياً. لقد قامت الأنظمة الاستبدادية العربية المديدة بقمع مجتمعاتها بوحشية بمساعدة رأسمالية المحاسيب (Crony Capitalism)، بل حتى الاقتصاد المفترس والكانيبالي أثناء الحرب وبعدها (حنفي، 2012؛ Hanafi, 2012).

إذا كان الممثلون الحكوميون هم الفاعلون الرئيسيون في صناعة العدوانية في مجتمعاتهم من خلال اليد الحديدية لأجهزة الشرطة والجيش، فإننا شهدنا قوة متزايدة للفاعلين غير الدولتيين. المثال الذي يتبادر إلى الذهن، لشخص مثلي عاش في سورية ولبنان، هو ما يسمى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، أو الفاعلين الطائفيين الذين منعوا الدولة من تأدية دورها، وذلك من خلال نشر تضامن جماعتي ما تحت الدولة (Community). هذا صحيح بالفعل، لكني أودّ أن أفكّر أيضاً في أطراف فاعلة عالمية غير دولتية مثل الشركات متعدّدة الجنسيات، والأسواق المالية التي تؤلف ما يسميه (Rosenou, 1990) الفاعلين غير السياديين (Sovereign-free actors). مع ذلك، نادراً ما يعمل الفاعلون غير الدولتيين دون موافقة الفاعلين الدولتيين. لم تكن داعش ممكنة بدون الاغلاق الشامل للفضاء السياسي من جانب النخبة الحاكمة في النظام السوري، أو الطبيعة الطائفية للنظام العراقي. لن تخلق الدولة والفاعلين غير الدولاتيين عدوانية المجتمع فحسب، بل أيضاً وحشية العالم، الذي نحن اليوم شهودٌ عليه وأصحاب مصلحةٍ فيه. الأسوأ من ذلك، عندما تدخل دولة ما في حالة حرب أهلية، مثل سورية وليبيا واليمن، ستُسبّب الحرب ما يُعرف بـ«وحشية السياسة» (Brutalization of Politics)، أي؛ تصبح ممارسة السياسة صعبةً بدون عنف.

2 ـ الاستبدادية النيوليبيرالية

يؤدّي بعض أشكال التفاعل بين النسقين الاقتصادي والسياسي إلى ظهور تركيبة اصطلح عليها اسم الاستبدادية النيوليبرالية. مع ذلك، فإنّ هذا التكوين الجديد ليس مجرّد جمع حسابي بين هذين النظامين؛ النيوليبرالية والحكم الاستبدادي، بل هو نتيجةً لتمفصلها في كثير من الجوانب، بحيث يغيِّر كلاهما على حدّ سواء (Roccu, 2012).

(4) <https://www.youtube.com/watch?v=Wi-cPZWWtkY>.

(5) مناقشة بالبريد الإلكتروني مع الباحث الفرنسي آلان أغابون (Alain Agabon).

نحن نعلم أن النيوليبرالية ولّدت فقراً وظلماً اجتماعياً واقتصادياً واسع النطاق. لكن ما هو جديد تماماً هو الانتشار المنظم لقوة الدولة المركزية والقهرية لتوليد التحول الرأسمالي في المجتمعات التي تكون فيها الطبقة الرأسمالية ضعيفة وليست مهيمنة. إذا كان المجتمع الرأسمالي الكلاسيكي غالباً ما يولد الهيمنة من خلال نظام سياسي ديمقراطي، فليس هذا هو الحال في العديد من المجتمعات في الدول الأطراف، وكذلك في المجتمعات الغربية حيث أصبحت الطبقة الرأسمالية أضعف ومطعوناً في شرعيتها (Harrison, 2018). إن علاقة القوى الاجتماعية التي ترتكز عليها الدولة لا تتكون فقط من جانب الطبقات، كما يرى نيكوس بولانتزاس (Poulantzas, 1975)، لكنها تشمل التسلسل الهرمي الإثني والجندري الذي تمثله صيرورة «استعمار السلطة» (حسب تعبير أنيبال كيخانو Ouijano, 1972)، بطرائق مختلفة بحسب الزمان والمكان. وإذا كانت النيوليبراللية تاريخياً مربوطة بعولمة رأسمال، فإن هناك اتجاهاً لتوطينها كما في سياسات الرئيس ترامب. وبدلاً من طرح سؤال العدالة في تطرف النيوليبرالية، تدفع الحركات اليمينية سؤال السيادة. وطرح السؤال الثاني بدون الأول هو مدخل للاستبداد واستجرار الشوفينية لدى الأكثرية.

هناك أربع سمات للاستبداد النيوليبرالي التي يمكن للمرء أن يجدها في الأطراف وشبه الأطراف وغيرها من البلدان النامية.

ـ ترتبط **أول خاصية** بمرحلة الانتقال إلى الرأسمالية النيوليبرالية، والتي تتصف بضعف البرجوازيات الوطنية وغياب عملية التنمية الرأسمالية. ثم ستطوِّرُ الدولة الأنماط الاستبدادية للحكم من أجل تعزيز قوتها ضد الاستياء الشعبي (Jenss, 2018).

ـ تتعلق **الخاصية الثانية** بمركزية السياسة مع زيادة تكنولوجيات المراقبة والأمننة. ويصبح ذلك اعتيادياً في كثير من البلدان بما في ذلك، البلدان الغربية. ويُقدم كمال بوراك تانسيل (Tansel 2018) مثالاً ممتازاً للحكومة الحالية في تركيا لسيطرة المركزية التنفيذية، حيث تتركّز صلاحيات صنع القرار الرئيسية بتزايد في أيدي الحكومة المركزية، في حين يتم تقليص السبل الديمقراطية لمعارضة السياسات الحكومية من خلال وسائط قانونية وإدارية، ومن خلال تهميش القوى الاجتماعية المنشقّة» (Tansel, 2018: 6).

ـ **الخاصية الثالثة** هي عزل السياسة عن اتخاذ القرارات إمّا من خلال بيروقراطيين غير منتخبين أو من خلال شبكات اجتماعية ريادية (Entrepreneurship Networks). تبيّن لنا أنجيلا فيغر (Wigger, 2018) كيف يفرض بيروقراطيو المفوضية الأوروبية سياستها في دفع عملية التصنيع بأوروبا من خلال التفكير في القدرة التنافسية القصوى بطريقة استبدادية جداً، وتهميش النقابات والقوى الاجتماعية الأخرى التي تتأثر بهاته القرارات. من هنا، تصبح السياسات التبخيسية الداخلية (Internal Devaluation) وتفكيك دولة الرفاه أمراً لا مفر منه من خلال تدنّي قيمة العمالة، وتكثيف المنافسة، وخفض الضرائب على الشركات التي تأخذ مركز الصدارة. إن تأسيس شبكات اجتماعية ريادية مُؤلفة من شركاء

ومقاولين اجتماعيين ونخب سياسية، وفاعلين دوليين يعزز عمليات التجديد الاستبدادي من خلال أشكال الاستقطاب النيوليبرالية. يمكن العثور على هذا النموذج غالباً في الشرق الأوسط، وقد يكون مثالاً جيّداً على ما وجدَته، نادين كريتميير (Kreitmeyr, 2018) في الأردن والمغرب وروبرتو روكو (Roccu, 2012) في مصر.

ـ أصبح البحث، يتزايد أكثر من أيّ وقتٍ مضى، عن الكفاءة والإنتاجية والقدرة التنافسية التي تُهيمن على أجندات صانعي السياسات في جميع أنحاء العالم، كما يجادل إبرهارت كينلي (Kienle, 2010)، بأنّ ذلك أدّى إلى فرض قيود متزايدة على الحريات، في تآكل النظام الديمقراطي. لقد أدّت بالفعل القدرة التنافسية (Competitiveness)، في ظل دكتاتورية السوق (المعولم) «إلى عزل الأفراد وتحويلهم إلى لاعبين فرديين محاولة التخفيف من انهيار المجتمع والجماعات المجتمعية والذي رافق ذلك نشوء الانعزاليات الجماعاتية (Communalist) والقيم الاستبدادية وحتى الأيديولوجيات والممارسات التوتاليتارية» (Kienle, 2010).

3 ـ التوجهات الاستبدادية

إذا كانت الاستبدادية هي نظام سياسي، يُفعَّل أساساً من جانب فاعلين حكوميين وغير حكوميين، فآليات عمله مربوطة بتبني بعض المواطنين للتوجهات الاستبدادية. في النسخة الأولى من هذه الورقة قمت بعنونة هذا القسم بـ «المواطن الاستبدادي». إلّا أن مشكلة التسمية تكمن في ربط ذلك سريعاً بكتاب ثيودور أدورنو الشهير **الشخصية الاستبدادية** (Adorno [et al.], 1950)، الذي يعتمد أكثر فأكثر على التحليل النفسي الفرويدي. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب اليوم لفهم التاريخ الطويل والمظلم للولايات المتحدة الأمريكية منذ حملتها المكارثية ضد المعارضين مثل مطاردة الساحرات وفي أماكن أخرى في العالم. ولكن ما أعنيه من هذا القسم هو شيء آخر.

يخمد القادة الاستبداديون خيال أفراد مجتمعهم ويحولونهم إلى إنسان آلي (Kokobobo, 2018)، وإلى فاعلين اجتماعيين يتبنون التوجهات الاستبدادية أو العقل الاستبدادي العملي. وفقاً لميف كوك (Cooke, 2007)، هناك مكونان مترابطان من العقل/ المنطق العملي الاستبدادي في ما يتعلق بالمعرفة والتبرير. **أولاً**، عندما تكون المعرفة محصورة بجموعة متميزة من الأشخاص، وتؤكد وجهة نظر بعيدة من تأثيرات **التاريخ والسياق** التي تضمن صلاحية غير مشروطة للمطالبات بالحق والصدق؛ **ثانياً**، عندما تفصل صحة المقترحات والمعايير عن منطق البشر الذين يعلنون صلاحيتها.

وفي سياق مناقشتها من يتبنى أحد هذين المكونين الاستبداديين في المجال العام، تنتقد ميف كوك نموذج يورغن هابرماس ما بعد الميتافيزيقي ـ العلماني ـ الذي يقيد بغير سبب مقنع وصول الدياني إلى المناقشات الرسمية العمومية (Formal Public Reason).

استوحى هابرماس نموذجه من التقاليد التاريخية والثقافية الخاصة التي أسست لعلمانية السلطة السياسية وبررتها (Cooke, 2007: 234; Asad, 2009) وبما أنّ مفهوم المواطن عند هابرماس ينطوي على الاستقلالية السياسية لكل شخص، ترى كوك بأنه ينبغي أن يتمتع المواطنون بالاستقلال الأخلاقي أو الإيتقي (Ethical Autonomy). يستند هذا الاستقلال إلى الحدس بأن حرية البشر هي، إلى حد كبير، حرية تشكيل ومتابعة تصوراتهم عن الخير على أساس أسباب منطقية خاصة بهم. (Cooke, 2007: 234-235) في سيرورات الثورة والثورة المضادة في الوطن العربي، والجدل حول تحديد طبيعة القوى الديمقراطية، نادراً ما يُعطَى الاهتمام بالعقل العملي للنخبة ويكتفي التركيز على من يتبع براديغم العلمنَة. كان يُنظر إلى القوى العلمانية على أنها محصّنة منهجياً من أن يكون عقلها العملي استبدادياً بخلاف الحركات الإسلامية السياسية. بالطبع هذا تسطيح أيديولوجي ويحتاج إلى تدقيق، حيث يمكن العثور على توجهات استبدادية لكل من هذين التكوينين النخبويين. وكما عبر عن ذلك بوضوح محمد هاشمي (2016) تحوّل الطرح العلماني «إلى عقيدة شمولية أخرى، تتصرّف كما لو أنها تلمّ بكل قضايا الإنسان ـ وإنْ على نحو سلبي من خلال اللامبالاة ـ وهو ما يحوّلها إلى مرجعية ملزمة بأوامر تكاد تتصف بالإطلاقية نفسها التي تتميز بها الأوامر العقائدية الديانية». كل ذلك قد أظهر كيف أنّ نظرية العلمنَة (Secularization Theory) قد دخلت في أزمة حقيقية، ولا يمكن أن تُفسِّر تحوُّلات علاقة الديمقراطية بالديني ولاعلاقة المواطن بالدين.

ثالثاً: أزمة نظرية العلمنَة

في حين أنّ العلمنَة، بمفهومها أنها فصل السياسي عن الديني، لا تزال تمثل مساراً مهماً جداً نحو الديمقراطية والحداثة، فإنّ هذه العملية تحتاج إلى أشكَلة على أساس التنظيرات الحديثة لما هو مدرسة ما بعد علمانية من أجل تحريرها من بعض شوائبها وأمراضها. في حوار حديث العهد لي مع جيم سبيكارد (Jim Spickard)، رئيس اللجنة البحثية لعلم الاجتماع الديني (RC 22) التابعة للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، اعترف بأنّ علم الاجتماع قد احتضن تاريخياً نظرية العلمنَة، والتي قام هو مع زملاء له ديفيد مارتن ومانويل فاسكيز، بتتبع المعركة الفكرية التي خاضها علماء الاجتماع الأوائل نفسهم ضدّ الدين الرجعي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في فرنسا. بالنسبة إلى بيتر بيرغر (Berger, 2014)، فإنّ هذه النظرية التي ظنت أن الحداثة ستؤدي حتماً إلى تراجع في الدين والذي هو نفسه قد نظّر لها، دُحضَت بفعل الدراسات الميدانية، ودعا إلى استبدالها بنظرية أكثر تلاوينَ حول التعدّدية (Pluralism). بكلام آخر، لقد صُنّف الدين على أنه «الماضي» وعلم الاجتماع بوصفه «مستقبلاً» ليؤسس ذلك لتطوّرية (Evolutionism) في تفكيرنا بناء على أطروحة العلمنَة. وسرعان ما اعتُبر انبعاث الدين العمومي في الثمانينيات والتسعينيات على

أنّه «أصولية» و«رد فعل ضدّ الحداثة». لقد أطرت إلريك بوب ـ باير (Popp-Baier, 2010)، السجال المتطور، وفقاً لثلاثة أنماط مثالية ميتا ـ سردية (Meta-narratives). **أوّلاً**، سردية **التراجع** للانتماءات الدينية والممارسات والمعتقدات السائدة بسبب انتشار النظرة العلمية العالمية. **ثانياً**، سرد **التحول**، بحجة «الدين غير المرئي» و«الدين الضمني» و«الاعتقاد دون انتماء» و«الدين غير المباشر» و«قوننة الدين» (Judicialization of Religion). في السنوات الأخيرة، أكثر فأكثر، حافظت «الروحانية» (Spirituality) بصورة أو بآخرى على تحول النمط الاجتماعي للدين في سياق التغيّرات الثقافية والمجتمعية الأكثر عمومية والمتعلقة بالفردَنة (Individualization) والذوتَنة (Subjectivization). **ثالثاً**، سرد **الصعود**، رابطاً الحيوية الدينية بالتعدّدية الدينية وسوق المنظمات الدينية المتنافسة، وعندما يتعلّق الأمر بالإسلام، يرتبط الصعود بالراديكالية وحتى بالإرهاب (Popp-Baier, 2010: 35–36).

كيف تم تجاوز هذا الجدل التطوري والكليشيهات حول تصنيف بعض المناطق الجغرافية على أنها ديانية أو علمانية؟ لقد نشأ منذ بداية هذا القرن، نقاش سوسيولوجي جوهري محللاً التقاليد الفكرية المختلفة والأديان المنتشرة والحاملات المؤسسية التي أنتجت الأشكال المختلفة للدين والتدين في المجتمع المعاصر. ولكن أيضاً ساهمت العلوم الاجتماعية من خلال أدبيات لاتجاه سُمي «ما بعد العلمانية» في جدل جاد حول مكانة الدين في الديمقراطية وفي المجال العام، وبخاصة مع أعمال يورغن هابرماس ووليام كونولي وخوسيه كازانوفا (Casanova, 2007).

كيف يمكن تجاوز منطق المواجهة القائم بين الطرح الدياني والطرح العلماني؟ لا يمكن أن يُطلب من المواطنين أن يتحملوا مسؤولية أخلاقية لتبرير قناعاتهم السياسية بمعزل عن معتقداتهم الدينية، كما دعا جون رولز (Rawls, 1993). أما هابرماس (Habermas, 2008) فيقر بمكانة الدين في المجال العام، ولكنه يحصره بالمداولات غير الرسمية ويستثني الدين من المداولات المؤسساتية. يرى هابرماس أن المجتمعات الدينية يجب أن تشارك في التأمل الذاتي الهرمنيوطيقي من أجل تطوير موقفٍ معرفي من ادعاءات الأديان والرؤى العالمية الأخرى، لتكوين معرفة علمانية باستخدام الخبرة العلمية. (Walhof, 2013: 229) ولكن هل من الممكن حقاً فصل الأسباب «الدينية» عن الأسباب «العلمانية»؟ لقد درس دارين فالهوف الجدل حول زواج المثليين في الولايات المتحدة الأمريكية ليخلص إلى أن «اللاهوت والسياسة وهوية المجتمع الديني كلها مرتبطة بعضها ببعض، وما يقوم به الزعماء الدينيون والمواطنون هو تطبيق وإعادة صياغة لاهوتهم في السياقات السياسية الجديدة». (Walhof, 2013: 229). وتضيف ميف كوك (Cooke, 2006) أن مشكلة المواقف الدينية ليست أنها تعتمد مرجعية غير مشتركة مع الأغيار، كما يقول هابرماس، بل إنّها تميل إلى أن تكون سلطوية، وإلى أنّها دوغماتية في صياغتها. ومع ذلك، فإذا تم صوغ الحجج غير الاستبدادية من قبل الديانيين، بطريقة لا تعتبر مواقفهم مطلقة بل خاضعة للحجج، عندها يمكن ترجمة

تلك الحجج إلى المجال العام دون المساس بالحريات والديمقراطيات الضرورية لوجودها. قد يكون المقياس الآخر لعدم الاستبداد هو محاولة دمج المعرفة العلمانية والدينية في إطار واحد، حيث يتم فهم كلا الإطارين في ضوء بعضهما البعض. إن محاولة الديانيين التوفيق بين رؤيتهم (وتبريراتها) للعالم ونتائج العلوم، هي مثال على ذلك. وهذا من شأنه أن يسمح للديانيين بعدم التخلي عن اليقين الذي يجدونه في الإيمان (والذي هو دائماً موضوع الاجتهاد)، والانخراط في حوار عمومي يتم فيه دمج اللغتين العلمانية والدينية في نظرة عالمية واحدة (Aduna, 2015).

وإذا كان التقاء بين القانون والدين والسياسة والمجتمع واقعاً نلمسه في مجتمعاتنا، فإن ذلك له بعض النتائج الإشكالية كالطائفية. ففي المناطق التي تعاني الصراعات، مثل الشرق الأوسط، تعتبر الطائفية إحدى ديناميات الصراع الرئيسية، وهي كذلك آلية لتشكيل الهوية المحلية من خلال ما أطلق عليه عزمي بشارة «الطوائف المتخيلة» (بشارة، 2016) وبنفس المنطق، أقرت إسرائيل مؤخراً قانوناً يعلن أن لليهود حقاً فريداً في تقرير المصير القومي لهذه الدولة، بينما تواصل سياسات الفصل العنصري داخل كيانها وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة.

خاتمة

يمكن للمرء، في عصر ما بعد ما بعد الكولونيالية (Post-postcolonial Era)، أن يلاحظ، بصورة متزايدة، أنّ الديمقراطيات غير الليبرالية قد أصبحت أكثر انتشاراً وأُفرغت من قيمها المتمثلة بالحرية والكرامة. إنّ الخطر الذي يتربّص بالناس، هو الطلب المتزايد على الاستبداد في أمكنة كثيرة من العالم[6]، وتقديس الرجل القوي (نظام التبجيل الديني) وانبعاث الشعبوية. وهذا يُترجم إلى اعتداء على بعض الديمقراطيات ذات الأُسس الراسخة من الحقوق والحريات المدنية. يجب على الجماعة العلمية السوسيولوجية أن تكون حساسة لمخاوف ومشاعر الكثير من الناس في جميع أنحاء العالم، وهذا لن يكون إلّا بالجمع بين التحليل ما بعد ـ الكولونيالي وما بعد ـ الاستبدادي، وهما غالباً في حالة تشابك منذ أمد بعيد، ألم تحدّد حنة أرندت (Arendt, 1985) أصل التوتاليتارية في عناصر مختلفة تجمع بين العوامل الخارجية (الإمبريالية وأزمة الإمبراطوريات المتعدّدة الجنسيات) والعوامل الداخلية (العنصرية)؟ لم تعد تنفع الثنائيات الحادة (التراث/الحداثة، الشرق/الغرب، طبيعي

(6) على سبيل المثال، 41 بالمئة من الفرنسيين لديهم افتتان بالنظام الاستبدادي في فرنسا، حسب استطلاعاً للرأي للمعهد الفرنسي للرأي العام ((L'Institut français d'opinion publique (IFOP)) حول موضوع «الفرنسيون والسلطة»، نشرته صحيفة *Ouest-France* الإقليمية. <http://www.tellerreport.com/news/--western-france-info---41%25-of-french-people-tempted-by-authoritarian-political-power-.rklKlnQUnm.html>.

داخلي/خارق للطبيعة، العالمي/المحلّي... إلخ.) منهجياً فهي تحمل سياسات الهوية[7]. من هنا أدعو إلى حوار من أجل تطوير براديغم جديد للديانية والتعدّدية (الدينية والقانونية والإيبيستمولوجية) في عصر الحداثات المتعدّدة، واعتراف بتشابك الديانية مع العلمانية. لم يعد من الممكن احتكار الحقيقة والخلاص: فكما اعتاد الكثير من الديانيين حرم أغيارهم العقائديين الخلاصَ الروحيَّ، فلم ينأَ بعض العلمانيين من منع مخالفيهم من الخلاص المدني، فكلاهما تكفيري إقصائي سواء بسواء (هاشمي، 2016). وهذا ممكن فقط من خلال بناء إطار أكثر ملاءمة لفهم امتزاج الميكرو (Micro) بالماكرو (Macro) الذي يميّز الوضع العالمي اليوم. ولا يمكن عمل ذلك بلا حساسية مرهفة للسلطة والهيمنة من أينما جاءت، طارحين دائما أسئلة من مثل لمن الصوت؟ ومن هم الذين تم إصماتهم؟[8] كل ذلك من أجل بناء نظرية سوسيولوجية تتجاوز الآباء المؤسسين (Alatas and Sinha 2017) بحيث يقرأ ابن خلدون مع ماكس فيبر، وفواز طرابلسي مع كارل ماركس، وفاطمة المرنيسي مع نانسي فريزر، وليس واحداً بدل الآخر.

المراجع

بشارة، عزمي (2016). **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة.** بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

حنفي، ساري (2010). «إدارة مخيمات اللاجئين في لبنان: حالة الاستثناء والبيوسياسية.» في: **تجليات الهوية.** تحرير محمد علي الخالدي. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

حنفي، ساري (2012). «ثورتا الياسمين والميدان: قراءة سوسيولوجية.» جريدة **الأخبار**: 15 شباط/فبراير.

حنفي، ساري (2016 أ). «أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات.» **المستقبل العربي**: السنة 39، العدد 451، أيلول/سبتمبر، ص 45 ـ 64.

حنفي، ساري (2016 ب). «أزمة اليسار ما بعد ـ الكولونيالي: نحو مقاربة ما بعد ـ استبدادية.» **الجمهورية**: 15 تموز/يوليو، <http://aljumhuriya.net/35345>

حنفي، ساري وريغاس أرفانيتيس (2015). **البحث العربي ومجتمع المعرفي: نظرة نقدية جديدة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

(7) يوصِّف رضوان السيد بإبداع مأسوية الوضع الحالي حيث نعاني الانشقاقات العميقة بالداخل، والانفصال الشعوري والقيمي عن العالم: ثمة «الافتقاد للمرجعية الكبرى أو الرؤية الواضحة للذات والدور والموقع في العالم. ولا مخرج من خصوصيات الاهتياج والثوران إلا بالعودة لنكون جزءاً من العالم والعصر بحس الشاهد ومسؤولياته، ونهج التعارف الخيري وعمله» (السيد، 2014: 51).

(8) انظر إلى المقالة الرائعة لفروشالي باتيل وباندانا بيركاياستا (Patil and Purkayastha, 2018)، أثناء تتبّع المجمّع (assemblage) العابر للحدود بشأن ثقافة الاغتصاب في الهند.

السيد، رضوان (2014). **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسيّ**. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية.

الصواني، يوسف وعبد الإله بلقزيز (محرران) (2012). **الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عامل، مهدي (2006). **هل القلب للشرق والعقل للغرب: ماركس في استشراق إدوارد سعيد**. بيروت: دار الفارابي.

العظم، صادق جلال (1981). **الاستشراق والاستشراق معكوساً**. بيروت: دار الحداثة.

المولدي الأحمر (2014). «مقدمة.» في: المولدي الأحمر (مشرف). **الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

نصار، ناصيف (2017). **الديمقراطية والصراع العقائدي**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

هاشمي، محمد (2016). «الليبراليّة السياسيّة والعقل العمومي: بعيداً عن العلمانيّة والديانيّة.» مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (blog)، <https://bit.ly/2Se1GJq>.

Aduna, Danna Patricia S. (2015). «The Reconciliation of Religious and Secular Reasons as a Form of Epistemic Openness: Insights from Examples in the Philippines.» *The Heythrop Journal*: vol. 56, no. 3, pp. 441-453. <https://doi.org/10.1111/heyj.12255>.

Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Alatas, Syed Farid, and Vineeta Sinha (2017). *Sociological Theory Beyond the Canon*. London: Palgrave Macmillan.

Arendt, Hannah (1985). *Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian.

Asad, Talal (2009). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins Press.

Bardawil, Fadi (2016). «The Solitary Analyst of Doxas: An Interview with Talal Asad.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*: vol. 36, no. 1.

Berger, Peter (2014). *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Digital original edition. Boston: De Gruyter.

Burawoy, Michael (2005). «For Public Sociology.» *American Sociological Review*: vol. 70, no. 1, pp. 4–28.

Burawoy, Michael (2017). «Editorial: Sociology in an Age of Reaction.» Global Dialog: International Sociological Association Newsletter.

Casanova, José (2007). «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective.» October, pp. 101–120, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>.

Castoriadis, Cornelius (1998). *The Imaginary Institution of Society*. Translated by Kathleen Blamey. Cambridge, MA: The MIT Press.

Cooke, Maeve (2006). «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal.» *International Journal*

for Philosophy of Religion: vol. 60, no. 1, pp. 187–207, <https://doi.org/10.1007/s11153-006-0006-5>.

Cooke, Maeve (2007). «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion.» *Constellations*: vol. 14, no. 2, pp. 224-238.

Dabashi, Hamid (2012). *The Arab Spring: The End of Postcolonialism Makes a Contribution*. London: Zed Books.

Dorsey, James M. (2019). «Shaping the New World Order: The Battle for Human Rights.» The Turbulent World of Middle East Soccer (blog). 19 January 2019. <https://mideastsoccer.blogspot.com/2019/01/shaping-new-world-order-battle-for.html>.

Elias, Norbert (2000). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.

Fraser, Nancy (2012). «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History: An Introduction.» FMSH-WP2012-17. 2012. <halshs-00725055> (blog). 2012. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00725055/document>.

Fuchs, Christian (2019). «The Rise of Authoritarian Capitalism.» Global Dialog: International Sociological Association Newsletter.

Giroux, Henry A. (2007). «Higher Education and the Politics of Hope in the Age of Authoritarianism: Rethinking the Pedagogical Possibilities of a Global Democracy.» *Theomai*: no. 15, pp. 73–86.

Guénard, Florent (2016). *La Démocratie Universelle: Philosophie d'un Modèle Politique*. Paris: Le Seuil.

Habermas, Jürgen (2008). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, UK: Polity Press.

Hanafi, Sari (2012). «The Arab Revolutions; the Emergence of a New Political Subjectivity.» *Contemporary Arab Affairs*: vol. 5, no. 2, pp. 198–213.

Hanafi, Sari (2018). «Postcolonialism's After-Life in the Arab World: Toward a Post-Authoritarian Approach.» in: *Routledge Handbook of South-South Relations*. Edited by Elena Fiddian-Qasmiyeh and Patricia Daley, London: Routledge, pp. 76–85.

Harrison, Graham (2018). «Authoritarian Neoliberalism and Capitalist Transformation in Africa: All Pain, No Gain.» *Globalizations*: vol. 16, no. 3, pp. 1–15, <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1502491>.

Hochschild, Arlie Russell (2016). *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York: The New Press.

Jenss, Alke (2018). «Authoritarian Neoliberal Rescaling in Latin America: Urban in/Security and Austerity in Oaxaca.» Globalizations: vol. 16, no. 3, pp. 1–16, <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1502493>.

Kienle, Eberhard (2010). «Global Competitiveness, the Erosion of Checks and Balances, and the Demise of Liberal Democracy.» <https://www.opendemocracy.net/global-competitiveness-erosion-of-checks-and-balances-and-demise-of-liberal-democracy>.

Kokobobo, Ani (2018). «Irrational Authoritarianism: Ismail Kadare's «The Traitor's Niche».» *Los Angeles Review of Books*, <https://lareviewofbooks.org/article/irrational-authoritarianism-ismail-kadares-the-traitors-niche/>.

Kreitmeyr, Nadine (2018). «Neoliberal Co-Optation and Authoritarian Renewal: Social Entrepreneurship Networks in Jordan and Morocco: Globalizations.» *Globalizations*: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14747731.2018.1502492>.

Laroche, Josepha (2017). *The Brutalization of the World: From the Retreat of States to Decivilization*. New York: Springer International Publishing.

Manea, Elham (2016). *Women and Shari'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*. London: I. B. Tauris.

Mill, John Stuart (2007). *On Liberty and the Subjection of Women*. Edited by Alan Ryan. New York: Penguin Classics.

Mosse, George L. (1991). *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press.

Patil, Vrushali, and Bandana Purkayastha (2018). «The Transnational Assemblage of Indian Rape Culture.» *Ethnic and Racial Studies*: vol. 41, no. 11, pp. 1952-1970, <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1322707>.

Popp-Baier, Ulrike (2010). «From Religion to Spirituality—Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact?.» *Journal of Religion in Europe*: no. 3, pp. 34–67.

Poulantzas, Nicos Ar. (1975). *Political Power and Social Classes*. London: Verso Books.

Quijano, Anibal. (1972). *Nationalism and Capitalism in Peru: A Study in Neo-Imperialism*. Translated by Helen R. Lane. New edition ed. New York: Monthly Review Press.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Roccu, Roberto (2012). «Gramsci in Cairo: Neoliberal Authoritarianism, Passive Revolution and Failed Hegemony in Egypt under Mubarak, 1991-2010.» (PhD, London School of Economics and Political Science). <http://etheses.lse.ac.uk/369/>.

Rosanvallon, Pierre (2008). «Democratic Universalism as a Historical Problem.» Books and Ideas, April, <http://www.booksandideas.net/Democratic-Universalism-as-a.html>.

Rosenau, James N. (1990). *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Salvatore, Armando (2016). *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. London: Wiley.

San Juan, E. (1998). «The Limits of Postcolonial Criticism: The Discourse of Edward Said.» Solidarity (blog). 1998. <https://www.solidarity-us.org/node/1781>.

Scott, David (2004). *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press.

Tansel, Cemal Burak (2018). «Reproducing Authoritarian Neoliberalism in Turkey: Urban Governance and State Restructuring in the Shadow of Executive Centralization.» *Globalizations*: vol. 16, no. 3, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14747731.2018.1502494>.

Theodor Adorno [et al.] (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers.

Walhof, Darren R. (2013). «Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life.» *Philosophy and Social Criticism*: vol. 3, no. 39, pp. 225-242.

Wigger, Angela (2018). «The New EU Industrial Policy: Authoritarian Neoliberal Structural Adjustment and the Case for Alternatives.» *Globalizations*: vol. 16, no. 3, pp. 1–17. <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1502496>.

دراسات

آليات إعادة إنتاج عدم المساواة في نظام التعليم العالي في لبنان من خلال دراسة برنامج منح

ميسم نمر(*)
مركز اسطنبول للسياسات، جامعة سابانشي.

ملخص

يقدّم هذه المقال الخصائص الأساسية لنظام التعليم العالي في لبنان من خلال دراسة برنامج منح، الذي يتيح دخول مجموعة من الطلاب المحرومين إلى جامعة خاصة نخبوية، بهدف فهم الحقائق المحددة ضمن هذا النظام، وتحليل آليات بناء عدم المساواة في هذا السياق المحدد.

تسلط الورقة الضوء على هيمنة القطاع الخاص ذي العَرض التعددي والطائفي بدرجة كبيرة على حساب القطاع العام. والذي يؤدي في هذا السياق إلى عملية انتقاء تعتمد على المال الذي بدوره يشكل عاملاً محدداً في الاستراتيجيات التعليمية للعائلة، خصوصاً في غياب نظام هيكلي مركزي للدعم المالي. كذلك، تتقاطع فوارق جندرية وإقليمية مع عدم المساواة في الحصول على التعليم وفي الحياة الجامعية. وبالتالي تقدم هذه الدراسة فرصة للتأمل في مسألة عدم المساواة في لبنان وتبرز نتائج هذه الدراسة أهمية أخذ استراتيجيات محددة السياق بعين الاعتبار لتفسير التباين بين صيغ العمل لبرنامج المنح وبين الواقع على الأرض في لبنان.

الكلمات المفتاحية: الوصول إلى التعليم، الجامعة، طلاب منح، عدم المساواة الاجتماعية، نظام التعليم في لبنان.

Abstract

With the goal of understanding the specific realities within the Lebanese higher education system and analyzing the mechanisms of construction of inequalities in this particular context, this article presents the key features of this system through the lens of a scholarship program that gives access to a group of students from underprivileged backgrounds to a private elite university.

(*) البريد الإلكتروني: msnimer@gmail.com.

This paper highlights the domination of the private sector, with its pluralist largely sectarian offer, at the expense of the public sector. This context leads to selection by money which constitutes a determinant factor in the family educational strategies, especially in the absence of a centralized and structured financial aid system. Further, important regional and gender gaps intersect with inequalities in access to education and then in the way university is experienced. This study thus provides the occasion to reflect on the question of inequality in Lebanon; its findings highlight the importance of taking into account the context specificity of strategies to interpret the discrepancy between the modalities of action of the scholarship program and the reality on the Lebanese ground.

Keywords: education access, university, scholarship students, social inequality, financial aid, Lebanese education system

مقدمة

نظام التعليم العالي في لبنان نظام تعددي وغير عادل إلى حد كبير. حيث يتسّم هذا النظام بفوارق دينية، اجتماعية ومناطقية مهمة، تتطور مع مرور الوقت وتتقاطع مع الوصول إلى التعليم وتتوافق مع بنية المجتمع اللبناني. تميل الدراسات السوسيولوجية القليلة المتوافرة عن نظام التعليم العالي في لبنان إلى تفضيل المعيار الاجتماعي الكُلي والتحليل الكَمّي. درست الأمين وفاعور (El Amine and Faour, 1998) دور المنشأ الجغرافي والجندر في إمكان الوصول إلى التعليم والحراك الاجتماعي بناءً على دراسة استقصائية للطلبة في الجامعة اللبنانية. بينما بنى كسباريان (Kasparian, 2003) على معلومات ديمغرافية ومهنية اجتماعية لتسليط الضوء على عدم المساواة المناطقية والجندرية في ما يتعلق بمعدلات الالتحاق وخيارات التخصصات. كما قدم قبانجي (Kabbanji, 2012) لمحة عامة عن المشهد الجامعي في لبنان وحدد سماته الرئيسية. بينما اهتمت دراسات أخرى بقضية التفاعلات بين التعليم العالي وسوق العمل. حلل أبو رجيلي (Abourjeily, 2003) الاستراتيجيات المهنية للطلبة بناءً على منشئهم الاجتماعي ومسارهم الدراسي. وأجرى كسباريان (Kasparian, 2011) دراسة استقصائية لخريجي الجامعة لفهم التصورات تجاه الإندماج في سوق العمل. وعلى هذا النحو، يهدف هذا المقال تقديم منظور نوعي، اجتماعي جزئي عن آليات بناء عدم المساواة على مستوى التعليم العالي بما يسمح لنا بتسليط الضوء على عوامل الاختيار غير الاقتصادية.

في البداية، سنقدم مدخلاً عن مشهد التعليم العالي في لبنان بالاعتماد على مصادر محدودة من المعلومات والدراسات المتوافرة. وعلى هذا، سنضيف معلومات أخرى عن كيفية بناء عدم المساواة من خلال دراسة برنامج منح، وبالاعتماد على مشروع بحثي متعمق استغرق 4 سنوات. تقوم إحدى وكالات التنمية الدولية بتمويل برنامج المنح وباختيار الطلاب من بيئات محرومة وتتيح لهم إمكان الدخول إلى جامعة خاصة. تشمل المعلومات على وثائق رسمية، مقابلات مُعمقة إضافة إلى مشاهدات ضمن الجامعات الثلاث المُضيفة التي تم اختيارها من الوكالة المُمولة لتنفيذ برنامج المنح.

أولاً: مشهد التعليم العالي في لبنان الخاص وغير المُتجانس

مشهد التعليم العالي اللبناني مخصخص إلى حد كبير وغير متجانس، ويعكس بذلك التوجه الاقتصادي الليبرالي والتنوع الديني في لبنان. بعد وصف المشهد، سنشرح الطريقة التي اختار بها برنامج المنح الجامعات المُضيفة، مفضلاً الجامعات التي تتبع النموذج الأمريكي.

تأسست الجامعات التبشيرية الأولى خلال القرن التاسع عشر لتوفير التعليم الحديث اللازم للمهن الحرة مثل الطب، القانون، التجارة والإدارة العامة. احتكرت هذه الجامعات التعليم العالي لمدة قرن تقريباً إلى حين إنشاء الجامعة العامة. فكانت الجامعة الأميركية في بيروت (AUB) أولى هذه الجامعات وتأسست في عام 1866 باسم الكلية السورية البروتستانتية من جانب أنغلو أمريكان بروتستانت. بعد ذلك بفترة قصيرة، تأسست جامعة القديس يوسف (USJ)، وتعتبر أول جامعة كاثوليكية وفرانكفونية في المنطقة. أسسها الآباء اليسوعيون بحلول عام 1875. وبعد ذلك بفترة طويلة بعد الاستقلال، افتتحت فروع لجامعة ليون الفرنسية، (the Ecole Superieure des Lettres and the Centre d'Etudes Mathématiques)، في عام 1945 ولكن أغلقت مرة أخرى في عام 1975 في بداية الحرب الأهلية. فرضت هذه الجامعات ازدواجية في الثقافات واللغات في نظام التعليم ودوائر المفكرين؛ فمن جهة، فرضت الثقافة الأنغلو ـ ساكسونية المتمثلة باللغة الإنكليزية. ومن جهة أخرى، فرضت الثقافة اللاتينية المتمثلة باللغة الفرنسية (Bashshur, 1997).

اتبع جيل ثانٍ من الجامعات الخاصة تنفيذ قانون تنظيم التعليم العالي الذي صدر في عام 1961؛ حيثً قَدس هذا القانون حرية التعليم العالي الخاص. اكتسبت هذه المجموعة من الجامعات التي تُعين على أساس ديني ومناطقي، مكانة محترمة في فسيفساء التعليم العالي. كما تعتبر هذه الجامعات طائفية، نخبوية ومكلفة إلى حد كبير، وتضم مؤسسات متنوعة تتبع النموذج الأمريكي. من ضمنها جامعات أسسها المبشرون المشيخيون (الجامعة الأمريكية اللبنانية)، وجامعات أسسها بروتستانت أرمن من الولايات المتحدة (جامعة هايغازيان)، وجامعات أسسها الرهبان الموارنة (الروح القدس لجامعة الكسليك وجامعة نوتردام)، وجامعات أسسها بطريرك الروم الأرثوذكس (جامعة بلمند). وأسست مجموعة أخرى جامعات لموازنة الجامعات الغربية بهدف تعزيز التعليم العربي والإسلامي ومن ضمنها جامعة بيروت العربية، جامعة المنار، والجامعتان الإسلاميتان. رسوم هذه المجموعة أقل وكذلك نخبويتهم أقل ومع ذلك لديهم سمعة جيدة.

تم إنشاء الجامعة اللبنانية في عام 1951 بهدف تدريب المدرسين، إتاحة دخول عدد أكبر من الطلاب إلى التعليم العالي، ولمواجهة هيمنة الجامعتين الخاصتين الكبيرتين القائمتين منذ فترة طويلة وهما AUB وUSJ. تسهم وزارة التربية في ميزانية الجامعة اللبنانية والتي بدورها تستفيد من استقلالها الإداري والمالي منذ الحرب الأهلية. تقدم

الجامعة اللبنانية للطلاب دخولاً شبه مجاني وترحب بطلاب من منشأ جغرافي، طائفي واجتماعي أكثر تنوعاً من الجامعات الخاصة (El Amine, 2004). بالرغم من ذلك، بسبب خضوع الجامعة اللبنانية لإدارة سياسية سيئة، لم تنجح بتحقيق الشروط التربوية والمادية المثلى (Abourjeili, 2009).

وقد تعرضت جودة التدريس في الجامعة اللبنانية لانتقادات واسعة بسبب مشاكلها من حيث التدريس المتمثلة بعدم تنويع طرائق التدريس وضعف الدعم التربوي (Abourjeili, 2009). ولا تزال بعض الكليات تتبنى برنامج تقييم تقليدياً وتقدم تعليماً بطريقة التلقين (El Amine, 1999). وقد يسهم وضع المُدرسين غير المُثبتين في شرح المشاكل في طريقة التدريس. فبسبب انخفاض الرواتب في القطاع العام، يعمل العديد من المدرسين بالتوازي في الجامعات الخاصة (Favier, 2000). في عام 2013، أُعيد تقييم لرواتب المدرسين، ولكن بسبب التأثيرات العكسية للغياب الطويل للسياسة العالمية حال دون تغيير في وضع رواتب المدرسين. وبحلول عام 2000، بلغت نسبة المدرسين غير المُثبتين 75 بالمئة. وفي 2014، منحت الوزارة عقود تثبيت بشكل جماعي، ومع ذلك، خضعت عملية التعيينات لمنطق المحسوبية والمصلحة الشخصية على حساب الكفاءة.

وقد أثر هذا في تأهيل المدرسين وتوزيعهم على الفروع (El Amine, 1999; Favier, 2000). أخيراً، إن موارد الجامعة العامة نادرة وبنيتها التحتية متدهورة ويمكن رؤية ذلك في الأبنية المتداعية وقلة المصادر في المكتبات وسوء حالة المعدات (Favier, 2000).

وفي الآونة الأخيرة، ظهرت فئة جديدة من الجامعات (عموماً غير طائفية وغير ناطقة باللغة الإنكليزية). هذه الفئة «موجهة نحو السوق» بحسب المصطلحات التي صاغها قبانجي (Kabbanji, 2012). ظهرت هذه الفئة من عام 2000 استجابةً للطلب المتزايد على التعليم العالي. ويقدم هذا النوع من الجامعات أجوراً ميسورة (أجور الدراسة بين 1000 و5000 دولار) ويقدم أيضاً مساعدة مالية لجذب الطبقة المتوسطة الدنيا والطبقة المحرومة من الطلاب. شكلت هذه الجامعات بديلاً من الجامعة اللبنانية عن بعض طلاب المنح إذا لم يحصلوا على المنحة.

تُسهل هذه الجامعات التجارية إمكان الوصول إلى التعليم العالي لشرائح جديدة من السكان المحرومين نتيجة لأجورها المعتدلة والمساعدة المالية المقدمة لمعظم طلاب الجامعة. أهم هذه الجامعات هي الجامعة اللبنانية الدولية (LIU) والجامعة الأمريكية للعلوم والتكنولوجيا (AUST).

في هذا السياق، أطلقت وكالة التنمية الدولية لأول مرة في لبنان عرضاً لمشروع تمويل برنامج منح في 2010، في إطار نشاطات أحد فروعها بعنوان، «توسيع الوصول إلى التعليم العالي وتنمية القوى العاملة».

واختارت الوكالة لتطبيق برنامج المنح ثلاث جامعات خاصة ناطقة باللغة الإنكليزية وذات سمعة جيدة تتبع نموذج الفنون الليبرالية الأمريكي كأسلوب في التدريس. الجامعات

الثلاث من ضمن هاتين المجموعتين كالتالي: الجامعات التبشيرية الأولى التي تم تأسيسها من جانب تبشيريين، وجامعات الجيل الثاني الطائفية. اختارت الوكالة بشكل خاص جامعات ذات استراتيجية تعمل على تطوير الكفاءات متعلقة بالأنشطة الجماعية بين الطلاب، وتعرف هذه الاستراتيجية بما يسمى «الاستقطاب الاجتماعي»، (Garcia, 2010) مقارنةً بنموذج مدرسة الأعمال في الولايات المتحدة حيث لا تكمن قيمة الدرجات بالتعلم وحده (Vaara and Faÿ, 2011).

تطبق أيضاً هذه الاستراتيجية في بعض مؤسسات التعليم العالي في فرنسا مثل HEC كما وصفها غارسيا (Garcia, 2010). تتيح هذه المؤسسات المرونة في ما يتعلق بالالتزامات الأكاديمية لحَيْد اللعبة الأكاديمية وتشجيع الطلاب على الانخراط بكل أنواع الأنشطة بهدف تكييف الطلاب مع قيم الشركات. فتروِّج مفاهيم مثل العمل الجماعي، المسؤولية، والمشاركة. وهذه المفاهيم أُعيد تجميعها تحت فكرة «القيادة» والتي تعتبر جودة أساسية في التنشئة الاجتماعية الجامعية. تستثمر هذه الجامعات بنشاطات طلابية جماعية من طريق دعم مجموعة متنوعة من جمعيات الحياة الطلابية، لتشجيع الطلاب على المشاركة في الحياة الطلابية. تعتبر هذه الجامعات من أرفع الجامعات نظراً إلى أقدميتها ولجودة التدريس فيها وبذلك تحافظ على قاعدة عملائها من الطبقة المتوسطة والطبقة العليا.

يزيد برنامج المنح فرص الترقية الاجتماعية للطلاب من طريق إتاحة الفرصة لهم لدخول هذه الجامعات. وبالفعل، فإن الطلاب الذين يدخلون جامعات خاصة نخبوية يثرون رؤوس أموالهم الاجتماعية ويحصلون على فرص أفضل في سوق العمل.

ثانياً: الاختيار القائم على أساس المال في نظام التعليم العالي

يتميز مشهد التعليم العالي في لبنان بمجموعة من المؤسسات الخاصة التي تتفاوت فيها الرسوم الدراسية وجودة التعليم بين جامعة وأخرى، باستثناء ملحوظ للجامعة اللبنانية العامة والتي تتطلب رسوماً دراسية منخفضة. تمثل العوائق المالية عامل اختيار أساسياً بين الشباب في لبنان، كما تسهم العوائق المالية أيضاً باستمرارية عدم المساواة في فرص الوصول إلى الجامعة على أساس المنشأ الاجتماعي (Nauffal, 2004). الأمر متاح للطلاب وعائلاتهم باختيار المؤسسة وبإيجاد طرق لتغطية الرسوم الدراسية، إذ إن هذا الاختيار سيحدد المستقبل المهني للفرد. سنقدم خيارات المساعدة المالية المتوافرة ونحلل كيف يتوافق برنامج المنح، الموصوف هنا، مع هذا السياق.

ثالثاً: دعم مالي غير كافٍ وغير مركزي في القطاع الخَاص

نظام الدعم المالي في لبنان غير كافٍ ويعمل عموماً على أساسات المحسوبية وطائفية. تقدم الحكومة منحاً قليلة للدراسات ولذلك يكون الدعم بين أيدي المؤسسات التعليمية، الجمعيات الطائفية والأحزاب السياسية. يعتمد الطلاب والعائلات على استراتيجيات فردية للتمكن من دفع الرسوم الدراسية في الجامعات الخاصة. بعض الطلاب يعملون بدوام كامل خلال دراستهم بينما يسعى آخرون للحصول على قروض من البنوك على الرغم من ارتفاع أسعار الفائدة. وتمثل الإعانات المالية التي يتلقاها موظفو القطاع العام وبعض موظفي القطاع الخاص مصدراً معتبراً لتغطية تكاليف الدراسة.

تقدم بعض الجامعات الخاصة والمؤسسات الخاصة الطائفية والسياسية بعض المنح لطلابها. ووفقاً للأرقام التي قدمها الأمين وفاعور (El Amine and Faour, 1998)، فإن 36 بالمئة من الطلاب (باستثناء الطلاب في الجامعة اللبنانية) تلقوا مساعدة مالية في التسعينيات، وارتفعت هذه النسبة منذ ذلك الحين. تعتمد معظم هذه المنح على الحاجة المالية وتوفر خفضاً نسبياً للرسوم الدراسية بنحو 40 بالمئة. وتُقَيَّم الحاجة المالية من خلال تقييم المعلومات في استمارة طلب المساعدة المالية التي يملؤها الطالب وغالباً ما يليها مقابلة. وفي بعض الأحيان، يتبعها زيارة إلى سكن العائلة كما الحال مع جامعة Université des Pères Antonins (UPA).

غالباً تستخدم استراتيجية المساعدة المالية في الجامعات لجذب العملاء. فتنفق الجامعات مبالغ كبيرة جداً لتقديم هذه الخفوض. على سبيل المثال، تلقى 38 بالمئة من إجمالي عدد الطلاب المسجلين في جامعة AUB مساعدة مالية في عام 2011 ـ 2012 بمبلغ إجمالي قدره 20.4 مليون دولار. على نحو مماثل، أنفقت جامعة LAU 16.8 مليون دولار في نفس العام لتقديم مساعدة مالية لـ29 بالمئة من طلابها. على الرغم من ذلك، إذا أخذنا الزيادة السنوية في الرسوم الدراسية بعين الاعتبار، تبقى الرسوم الدراسية مرتفعة رغم هذا النظام. تقدَّم المنح أيضاً في حالات استثنائية. في بعض الجامعات، يدرس أبناء الموظفين الإداريين عادةً بالمجان إضافة إلى اليتامى، ويعفى أبناء الشهداء[1] بعض الأحيان من الرسوم الدراسية. في بعض الأحيان، يقدم نوع ثانٍ من المنح على أساس الجدارة. فتقدم هذه المنح على أساس درجات امتحان البكالوريا (Melonio and Mezouaghi, 2010). تقدم بعض الجامعات هذا النوع من المنح لجذب الطلاب الجيدين وتحسين سمعة مؤسستهم.

---

(1) في لبنان وفي الشرق الأوسط، تم إيجاد استخدامات سياسية طائفية لشخص الشهيد. في لبنان، الشهيد غالباً يعتبر تحت تمثيل شيعي لحزب الله في إرادة لصراع وطني. وعادةً يتم تبني عائلة الشهيد من جانب الحزب السياسي الذي انتسب إليه الشهيد (Maalouf, 2005).

تحتاج الجامعات بحد ذاتها إلى التمويل من مصادر خارجية لتتمكن من تقديم المساعدة المالية. تعتمد بعض الجامعات على الرسوم الدراسية لتمويل مكتب المساعدة المالية مثل جامعة USJ التي تسحب 4 بالمئة من رسوم كل طالب مُسجل بينما تتلقى معظم الجامعات مثل AUB، LAU، وHU تبرعات من أفراد ومؤسسات ومنظمات دينية أو سياسية (Melonio and Mezouaghi, 2010). وتوفر وكالات التنمية الدولية الدعم أيضاً للجامعات وغالباً ما تفرض شروط محددة أو هدف معين مستقل عن النظام الذي يُعمل به. على سبيل المثال، تقدم وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا) الدعم للطلاب اللاجئين الفلسطينيين، وفي الآونة الأخير تقدم دعماً للاجئين الفلسطينيين القادمين من سورية. وتمول مؤسسات مهنية أخرى مجالات دراسية محددة.

وهناك نوع ثالث من المنح يُقدم إلى طلاب معينين أو إلى أعضاء مجتمع معين من منظمات خارجية، ويتبع هذا النوع من المنح لمنطق طائفي. فتقدم هذه المنحة لخدمة مصالح سياسية من خلال علاقات المحسوبية. على سبيل المثال، قدمت مؤسسة الحريري التي تم تأسيسها في عام 1983 ما يقارب 36000 منحة بين عامي 1983 و2010 لتعمل هذه المنح المُقدمة على خدمة المجتمع المسلم السني بشكل رئيسي بحسب موقع المؤسسة[2]. يعمل العديد من المنظمات الخيرية أيضاً على خدمة المجتمع المسلم الشيعي، فمثلاً قدمت لجنة دعم الإمام الخميني 13000 منحة بحلول عام 1991 (Le Thomas, 2012). وبالتالي تستفيد المنظمات من حالة عدم التوازن بين الرسوم الدراسية المفروضة من الجامعات الخاصة وضعف قدرة الأسر على توفير الدعم المالي، وهذا يعزز الانقسام بين المجتمعات المختلفة. وعلى الرغم من المساعدة المالية المتوافرة، لا يملك الطلاب المحرومون نفس الخيارات، ولذلك ما زالوا يمثلون نسبة قليلة من إجمالي خريجي جامعات النخبة.

يتوافق برنامج المنح الذي درسناه هنا مع هذا السياق. فيقدم هذا البرنامج الفرصة للطلاب المحرومين بدخول جامعات التعليم العالي النخبوية، ويتم اختيار الطلاب بناءً على الحاجة المالية. يغطي البرنامج إجمالي الرسوم الدراسية لمستفيديه (تتراوح الرسوم بين 7000 و23000 دولار في السنة أو 100 لـ 400 بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي السنوي للفرد الواحد). إضافة إلى ذلك، تغطي المنحة نفقات المعيشة والكتب والرواتب الشهرية.

---

(2) موقع مؤسسة رفيق الحريري: <http://www.rhf.org.lb> (تم الوصول إلى الموقع في 20 شباط/فبراير 2017).

رابعاً: الخيارات المُتاحة للطلاب المحرومين في غياب المنحة الدراسية

لم يكن ليتمكن المستفيدون من هذه المنحة من أن يدخلوا جامعة خاصة نخبوية. فالرسوم المتزايدة من عام إلى آخر تعيق دخول الطلاب من أسر متواضعة إلى هذه الجامعات. فمن دون هذه المنحة، كانوا سيدخلون الجامعة اللبنانية أو الجامعات الأحدث التي تقل تكلفتها عن الجامعات النخبوية. مع ذلك، سيكون لهذا الأمر تأثير في تجربتهم الجامعية. فقد أشار معظم الطلاب، من خلال المقابلات، إلى أنهم من غير المنحة، ستكون الجامعة اللبنانية البديل الوحيد لهم لأسباب مالية. والعديد منهم لديه تجربة مع هذه الجامعة بنفس الوقت الذي كانوا يقدمون به على المنحة، ولذلك استطاعوا أن يشكلوا رأياً بشأنها.

تختلف جودة التعليم بين الكلية والأخرى والدخول إلى المجالات الدراسية ذات مستوى أرفع يعتمد على نتائجهم في امتحانات القبول. بعض الكليات مثل القانون، الأدب والعلوم ترحب بعدد كبير من الطلاب من مستويات غير متساوية في غياب شروط للقبول. بينما بعض الكليات مثل الطب، الهندسة والأعمال تقبل طلابها بصورة انتقائية. فتشتهر بعض الاختصاصات بكونها انتقائية جداً. عصام كان من بين الطلاب الذين قابلتهم. كان قد حضر في الجامعة اللبنانية لمدة سنة. يشرح عصام أنه قدم على كلية الهندسة ولكنه لم ينجح. يقول: «من المعروف في الجامعة اللبنانية أنه من المستحيل لأي شخص أن يدخل كلية الهندسة». بعد ذلك، اختار عصام اختصاص علوم الكمبيوتر الذي لا يتطلب امتحان قبول. بشكل مماثل، لم ينجح بسام على الرغم من أنه طالب جيد في امتحان القبول لكلية العمارة. يقول بسام: «أرادوا 30 أو 40 طالباً وكان عدد المتقدمين 1100».

لدخول كلية الطب، يحتاج الطالب لإتمام سنة واحدة من علم الأحياء قبل أن يستطيع أن يأخذ امتحان القبول. فبعد أن يكون الطالب قد استثمر سنة كاملة، يمكن أن لا يتم قبوله في الكلية. إلى ذلك، تتيح العلاقات الشخصية والانتماءات السياسية لبعض الطلاب دخول الكليات من دون نجاحهم في امتحان القبول (Favier, 2000). ويبدو أن هذا التصور شائع عند طلاب المنحة الذي كانوا مقتنعين أن اختيار الطلاب لا يتم بطريقة عادلة. وهذا لم يشجع البعض باستثمار الوقت في التقديم خصوصاً في اختصاص الطب. على سبيل المثال، محمود الذي كان طالباً جيداً، استبعد خيار التقديم لأنه «مضيعة للوقت». وإدوارد الذي كان حلمه أن يدرس الطب والذي كان خياره الوحيد الجامعة اللبنانية لقلة الموارد المالية عند عائلته، استبعد الخيار أيضاً. يشرح إدوارد: «إذا لم يكن لدي علاقات، لا أستطيع أن أدخل إلى كلية الطب». إسكندر، من قرية في البقاع، أيضاً مقتنع أن اختيار الطلاب قائم على الانتماءات الطائفية: «إنه شيء أكرهه». ولذلك اعتبر إسكندر الجامعة اللبنانية، «الخيار الأخير».

البعض الآخر، وصف كيف أن غياب العلاقات في تجربتهم عمل ضدهم. بسام، الذي تقدم ذكره، لم يُقبل في كلية العمارة على الرغم من خلفيته الأكاديمية القوية. ويعزي بسام فشله إلى الجزء غير الموضوعي من «الرسم الفني، والرسم الحر» الذي مَكن المقيمين من تعيين درجات «كما يريدون». خصوصاً أن الجزء الموضوع من الامتحان احتوى على «أسئلة رياضية سهلة للغاية» وكان واثقاً أنه سجل درجات عالية فيها. بالمثل، نسرين، التي حصلت على 17 من 20 في امتحان البكالوريا، قدمت على دراسات الهندسة وفوجئت بعدم قبولها. تقول نسرين: «كان واضحاً من الدرجات التي أعطوني إياها. مثلاً أعطوني في اللغة الإنكليزية 13 (أكثر من 20) وفي العربية 13 (أكثر من 20)، مع أنني اعتدت أن أحصل على درجات جيدة في هذه المواد وخصوصاً في الإنكليزية».

ذَكر العديد من الطلاب أنهم شعروا بالإحباط جراء المجازفة الكبيرة التي قد تقود إلى الفشل ضمن المجالات الاختيارية في الجامعة اللبنانية. يصف بسام انطباعه عن الجامعة: «في الجامعة اللبنانية حتى وإن تم قبول الشخص، الأمر صعب للغاية». ليلا التي أرادت أن تقدم على كلية الأعمال تقول: «لم ينجح ثلاثة أرباع الطلبة المتقدمين. كنت خائفة جداً من ذلك».

ذَكر بعض الطلاب أيضاً غياب المتابعة الشخصية من قبل المدرسين نظراً إلى عدد الطلاب الكبير في الصف، وخصوصاً في الكليات التي يتم القبول فيها بشكل غير اختياري. يقول إدوارد، الذي أراد دراسة الطب: «من بين 5000 شخص، أنا مجرد رقم، لا أحد يراني». وبالفعل، تُقدَّم المواد في مسارح كبيرة جداً والعلاقة بين الطالب والأستاذ ليست شخصية. ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذا هو الحال في المجالات التي لا تتطلب امتحان قبول. عصام، الذي أتم سنة في الجامعة اللبنانية في علوم الكمبيوتر، يصف صعوباته قائلاً: «كان الصف يحتوى على 300 شخص. كنت أجلس في الخلف ولا أستطيع رؤية أو سماع المدرس. كان شيئاً فظيعاً، هذه ليست مؤسسة تعليمية. كسرت مقعداً وخبئته. كنت أتي كل يوم لأصلح المقعد وأجلس هناك. ومن هناك استطعت أن أرى المدرس وكان هذا أمراً جيداً بالنسبة إلي. فكنت أتأكد أن لي مقعداً في الصف الثالث لأتمكن من الجلوس».

توقف عن الدراسة بعد الفصل الأول وبدأ يخطط للحصول على تمويل للتسجيل في جامعة خاصة. ذَكر بعض طلاب المنح أنهم انجذبوا إلى عروض بعض الجامعات الجديدة. وفقاً لإسكندر، اتصلت فيه جامعة الحريري عدة مرات لتقدم له مساعدة مالية. يقول إسكندر: «في المرة الأولى، أعطوني خصم 30 بالمئة من الرسوم الدراسية وبعد ذلك طلبوا 50 بالمئة فقط من نتائج امتحان البكالوريا وفي المرة الثالثة، قالوا لي هل تود أن تأتي أم لا؟ إذا ما أرادوا طلاباً، يقومون بإقناعهم».

بشكل مماثل، نسرين، طالبة في كلية الرياضيات، حصلت أيضاً على عرض بخصم 75 بالمئة من الرسوم الدراسية من نفس الجامعة. يرحب هذا النوع من الجامعات

بنسبة متزايدة من الطلاب الذين حضروا سابقاً في الجامعة اللبنانية (Kabbanji, 2012). عروض هذه الجامعة ملأت بعض الفجوات التعليمية في الجامعة اللبنانية المتعلقة بخيارات الاختصاصات. وفي نفس الوقت قامت هذه الجامعات بتلبية الطلب عند العائلات للتعليم الخاص الذين ينظرون إليه كتعليم أرفع من التعليم العام. ارتفع عدد الطلاب المُسجلين في هذه الجامعات من نسبة 7 بالمئة من العدد الإجمالي لطلاب الجامعات في عام 2003 ـ 2004 إلى نسبة 21 بالمئة في عام 2011 ـ 2012 (CERD, 2012). بينما انخفضت نسبة الطلاب المُسجلين في الجامعة اللبنانية من 50.4 بالمئة في عام 2003 ـ 2004 إلى 38 بالمئة في عام 2011 ـ 2012. ولذلك، يرافق تزايد معدلات التسجيل في القطاع الخاص، انخفاضاً في التسجيل في القطاع العام (Kabbanji, 2012).

تقليدياً، أتاحت الجامعات النخبوية الوصول إلى المهن الحديثة، المناصب الرسمية الرفيعة والمناصب التنفيذية في الإدارة العليا. في المقابل، أدت الدراسة في الجامعة اللبنانية إلى وظائف تدريس في المدارس العامة ووظائف تابعة للمديرين التنفيذيين في الدولة. على هذا النحو، فإن الاستراتيجيات الأسرية في اختيار الجامعة تؤدي دوراً أساسياً في إعطاء أبنائهم فرص نجاح أفضل، ولكن هذا يعتمد أكثر فأكثر على الموارد المادية لدى الأسر. وعلى الرغم من تأثير البرنامج بضمان دخول المستفيدين إلى الجامعات النخبوية، فقد استمر المنشأ الاجتماعي للمستفيدين بأداء دور في الجامعة.

في وقت أتى طلاب المنح الدراسية جميعهم من مدارس حكومية (وهي شرط أساسي للاختيار) التي ترحب بالطلاب المحرومين، وغالباً لا تقدر حق التقدير في لبنان، فإن الأغلبية العظمى من أقرانهم في الجامعة المُضيفة (أكثر من 90 بالمئة) تأتي من القطاع الخاص. فالمدارس الخاصة عادةً تجهز طلابها بصورة أفضل لمتطلبات الجامعات الخاصة النخبوية، على الأقل من حيث إتقان اللغة الأجنبية وطرائق التدريس.

ولذلك نتوقع أن يواجه طلاب المنحة صعوبات تتعلق بالتكيف مع المعايير الأكاديمية عند دخول الجامعة. ولربما يفسر الاختلاف بالمنشأ الاجتماعي انخفاض اختيار اختصاص الأعمال عند طلاب المنحة مقارنةً مع الطلاب الآخرين. يميل طلاب المنحة إلى دراسة العلوم مثل الرياضيات، علم الأحياء، وعلوم المخابر الطبية بينما يفضل الطلاب الآخرون دراسة الأعمال (6 بالمئة مقابل 39 بالمئة من طلاب المنح) وفقاً للبيانات التي تم الحصول عليها في عام 2012 ـ 2013 من ديوان الجامعة. تتوافق هذه البيانات مع نتائج برنارد (Bernard, 2012) التي تظهر تفضيلات الطلاب ذوي الامتيازات للدراسات التجارية وهو مجال كما سنرى لاحقاً، يقدم لهم فرصاً أفضل بالتقدم الوظيفي والحراك الاجتماعي في لبنان. يسمح لنا تحليل هذه الحالة من برنامج المنح بإلقاء الضوء على أنواع أخرى من عدم المساواة المبنية على الجندر والمناطقية.

خامساً: الفجوة بين الجنسين في الوصول إلى التعليم والمشاريع المستقبلية

بالرغم من أن البرنامج يُسهل وصول الإناث من خلفيات محرومة إلى التعليم الخاص، إلا أن عدم المساواة بين الجنسين ما زالت قوية وتتجلى بطرائق مختلفة. طرح البرنامج شرطاً لاختيار ـ على الأقل ـ 50 بالمئة من الإناث للاستفادة من المنحة. ومن المثير للاهتمام، أن أغلبية طلبات التقديم أتت من الإناث بعدد 261 طلباً أي 74 بالمئة مقابل 93 طلباً من الذكور أي 26 بالمئة. فيبدو أن برنامج المنح يمثل فرصتهم الوحيدة بالوصول إلى تعليم خاص نخبوي، وربما أثر ذلك في دافعهم للتقدم. عندما تكون الوسائل المالية محدودة ويكون الأبناء قد أدوا جيداً في المدارس، تفضل الأسر عادةً أن تعطي الأولوية للذكور في التسجيل في التعليم الخاص. على هذا النحو، تلتحق الإناث أكثر فأكثر في الجامعة اللبنانية (El Amine, 2004). وكما هو موضح في الجدول الرقم (1)، فإن النسبة الأكبر من الطلاب في الجامعة اللبنانية هي من الإناث (53 مقابل 47 بالمئة). ويمكن أن يُفسر خيار الأسرة من خلال الاختلافات في التوقعات والتصورات لدور النساء والرجال في المجتمع اللبناني. فيجب على الذكور تأمين المعيشة لعائلاتهم بينما يفترض أن يتكفل أزواج الإناث بهم مالياً عند زواجهم. فالدور الأساسي للفتيات هو أن يصبحوا زوجات أو أمهات.

الجدول الرقم (1)

توزع طلاب الجامعة حسب الجنس 2014 ـ 2015

(بالنسبة المئوية)

القطاع	إناث	ذكور	إجمالي
عام	(53) 37252	(47) 32742	(100) 69994
خاص	(49) 59086	(51) 61077	(100) 120163

المصدر: إحصاءات 2014 ـ 2015 CERD.

في الواقع، شرح الطلاب خلال المقابلات كيف أن الوالدين أعطوا الأولوية للذكور في العائلة. فمثلاً في حالة أسرة أميرة، وهي في الأصل من قرية في جنوب لبنان، تُمثل هذه الحالة. حصلت شقيقتها الكبرى على شهادة من الجامعة اللبنانية في الكيمياء الحيوية ولم تجد عملاً. وانتهى بها المطاف بالتدريس في مدرسة محلية في قريتها. بينما شقيقها الأكبر منها لم يتم قبوله في المجال الاختياري في فرع الهندسة في الجامعة اللبنانية نظراً إلى درجاته السيئة، ولذلك التحق بجامعة أنطوان الخاصة. تقول أميرة كان سيكون خيارها الوحيد مثل شقيقتها هو الجامعة اللبنانية

لو أنها لم تحصل على المنحة. فيبدو أنه شيء أساسي عند الأسر أن يقدموا الفرصة لأبنائهم للدراسة في مجال رفيع بغض النظر عن التكلفة. بينما بالنسبة إلى أميرة كما غيرها من فتيات عديدات في هذه المجموعة، مثلت المنحة لها الخيار الوحيد لتلتحق بجامعة خاصة معروفة. فلدى الإناث خيارات أقل مقارنةً بأشقائهم في ما يتعلق بالتعليم العالي.

بالرغم من حقيقة أنه تم إعطاء الفتيات الفرصة للوصول إلى جامعة خاصة نخبوية، إلا أنه وجد اختلافات في تطلعاتهم إلى المستقبل. فقد أثر بهم غرس التنشئة الاجتماعية في أذهانهم (Lahire, 2002) من خلال الخطابات النمطية لوالديهم وللأفراد في محيطهم الاجتماعي. فقد أُدمجت التوقعات الجمعية من الفتيات على شكل تصرفات «مؤنثة» (Bourdieu, 2014)، ونوع من تأثير بجماليون المقلوب أو السلبي مارس نفسه عليهم باستمرار. يعتمد اختيار الاختصاص على الجنس؛ تختار الإناث اختصاصات أقل اعتباراً تقودهم بدورها إلى مهن احتمالية التقدم بها أقل من الذكور. تميل الإناث لاختيار علوم المخابر الطبية بأعداد كبيرة (19 إناث مقابل 3 ذكور)، بينما يختار الذكور عادةً مجال الأعمال. بالإضافة، تختار الإناث اختصاصات متنوعة أكثر من الذكور مثل التعليم والأدب الإنكليزي.

الجدول الرقم (2)

اختصاصات طلاب المنحة حسب الجنس في مرحلة التقديم على الجامعة

الاختصاص	أنثى	ذكور	الإجمالي
إدارة أعمال	9	5	14
علوم	36	13	49
علوم الكمبيوتر	5	3	8
علم الأحياء	7	5	12
رياضيات	5	2	7
علوم المخابر الطبية	19	3	22
آخر (تربية، أدب انكليزي)	2	0	2
	47	18	65

المصدر: ملفات التقديم لطلاب المنحة 2010 ـ 2011.

يقدم مجال علوم المخابر الطبية الذي تفضله الإناث فرصاً ضعيفة في الحراك الوظيفي. يؤدي هذا المجال إلى العمل كتقني في مخبر أو مشفى. أما مجالات العلوم مثل علم الأحياء والرياضيات فغالباً ما تؤدي إلى وظائف في التدريس. فهذه الوظائف تتوافق مع «المؤنث» التي تتوافق مع المهام التقليدية للنساء. وهذا يُفسر اختيار الفتيات المتكرر لهذه المهنة. وبالمقابل، تفتح دراسة الأعمال أبواباً أكثر للتقدم الوظيفي. وبالفعل، يَشغُل قطاع البنوك في لبنان مكاناً خاصاً في المجتمع وفي الاقتصاد. ويُوظف هذا القطاع أعداداً متزايدة من الخريجين الشباب ويتيح لهم الكسب الجيد والتقدم والحصول على مكافأة عالية في نهاية الوظيفة (Abi Yaghi and Longuenesse, 2012).

ظهرت بعض الأنماط الاجتماعية المهينة في تعليقات بعض فتيات المنحة. مثلاً، تقول ليلى، من قرية في جبل لبنان، إن أمها شجعتها لتختار مجالاً دراسياً يتيح لها أن تقضي الصيف مع أطفالها وبالتحديد أن تصبح مدرّسة. تدّعي نسيمة، من قرية في الجنوب، أن أمها لم تشجعها على أن تدخل حقلاً معرفياً «صعباً جداً». وكانت أمها تقول لها «لا تتعبي نفسك». فقد ظهر أن مشروع تكوين عائلة كان من أولويات بعض الفتيات. على سبيل المثال، كانت ليلى تخطط لتعمل في بنك قريب من قريتها وفي الواقع، عندما حصلت على شهادتها الجامعية تزوجت من شاب ورث متجراً كبيراً عن أبيه. وفي حينها، تغيرت مشاريعها فقد أصبحت حاملاً وأعلنت أنها تريد مساعدة زوجها في إدارة المتجر الكبير. على هذا النحو، كانت الطموحات محدودة بسبب توقعات البيئة الاجتماعية. وكما ذكر بورديو (Bourdieu, 2014)، فإن مبدأ تكافؤ الفرص وفقاً لوظائف برنامج المنحة هو في الحقيقة تغطية للفجوات بين الجنسين في اختيار الاختصاصات والمهن المحتملة.

سادساً: ثنائية المديني - الريفي في العرض التعليمي والبيئة الاجتماعية

لا تتوزع المؤسسات التعليمية بالتساوي على الأراضي اللبنانية. فالحصة الأكبر من المؤسسات التعليمية تتركز في بيروت حيث يتركز النشاط التجاري (انظر إلى الخريطة في الشكل الرقم (1)). وبالمقارنة، فالمناطق المحيطة أقل تطوراً كثيراً (Corm, 2012) ولذلك فالتعددية بالعرض تتضاءل تدريجياً كلما ابتعدنا عن العاصمة. فالمسافة بين معظم الجامعات الواقعة في المركز وبين السكن العائلي يضر بالطلاب القاطنين في مناطق بعيدة. وبالتالي، ليس مستغرباً أن يشكل سكان بيروت وجبل لبنان نصف عدد السكان في لبنان ويقدم سكان هاتين المنطقتين ثلثي الطلاب الملتحقين في الجامعات (El Amine and Faour, 1998).

في سبعينيات القرن الماضي، قُسمت الجامعة اللبنانية إلى عدة فروع إقليمية: بيروت، الشمال، البقاع والجنوب. أتاح هذا التقسيم للطلاب من المناطق الريفية وخصوصاً الفتيات إمكان الالتحاق بينما استمر الطلاب القاطنون في بيروت وجبل لبنان في

الالتحاق بالجامعات الخاصة (El Amine and Faour, 1998). على الرغم من أن التوسع الجغرافي للجامعة اللبنانية أفاد الطلاب القاطنين في مناطق نائية، إلا أنه كان له بعض التأثيرات السلبية التي ساهمت بتحويل الجامعة اللبنانية إلى «آلة هائلة وعاجزة» (Favier, 2000) بسبب قلة التنسيق بين الأفرع من حيث المناهج والاختصاصات المُقدمة. فكانت تقدم نفس الاختصاصات في الأفرع الخمسة (بما في ذلك فرعان في ضواحي بيروت). وأدى هذا إلى نفقات زائدة واستثمارات بشرية (Abourjeili, 2009). إضافة إلى ذلك، لم يتم تقديم التعليم باللغات الثلاثة الرئيسية (العربية، الإنكليزية والفرنسية) في كل الاختصاصات وفي كل الفروع. ولذلك اضطر بعض الطلاب إلى الانتقال من أجل دراستهم (El Amine and Faour, 1998).

اعتمدت الجامعات المُفتتحة حديثاً «الموجهة نحو السوق» استراتيجية تنويع مناطقي. وتجذب هذه الجامعات الآن طلاباً بامتيازات أقل من مناطق ريفية، كانوا ليلتحقوا سابقاً في القطاع العام. على سبيل المثال، إسكندر، أحد طلاب المنحة من قرية في البقاع، يقول خلال المقابلة أنه لو لم يكن قد حصل على المنحة، لكان قد التحق مثل أصدقائه بواحدة من هذه الجامعات الجديدة، وهي الجامعة اللبنانية الدولية (LIU) التي افتتحت فرعاً في منطقته. قال: «كنت سأستطيع الذهاب إلى الجامعة والعودة إلى البيت في نفس اليوم وكل يوم».

لا يزال الطلاب من المناطق الريفية غير ممثلين بشكل كافٍ في المؤسسات النخبوية التي تقع عموماً في العاصمة. على هذا النحو، كان الشرط الأساسي للوكالة لضمان التمثيل الإقليمي في عملية اختيار طلاب المنحة (أن يكون الطلاب من الـ 26 منطقة)[3]. تقدم المنحة لهم سكناً مجانياً في المدينة. بالتالي، كانت نسبة الطلاب، في الجامعة التي تمت دراستها، من بيروت وجبل لبنان تقريباً النصف (51 بالمئة) من مجموعة الحاصلين على المنحة. بينما كانت النسبة 92 بالمئة من غير الحاصلين على المنحة.

مع ذلك، على الرغم من وصول الطلاب من المناطق النائية إلى جامعة نخبوية، لم يتمكنوا من الاستفادة إلى أقصى حد من هذه الفرصة. في الواقع، ظهر أن الطلاب من المناطق الريفية واجهوا صعوبات أكثر من غيرهم في اختيار مجال الدراسة لأنهم غالباً ما يكونون أقل معرفة بالفرص في سوق العمل. إضافة إلى ذلك، يميل الطلاب الريفيون إلى الرضوخ لتوقعات بيئتهم الاجتماعية في ما يتعلق باختيار مجال الدراسة والتقدم الوظيفي بما كان يتعارض أحياناً مع أهداف البرنامج.

---

(3) ينقسم لبنان إلى خمس محافظات والتي تنقسم بدورها إلى مناطق وهي تقسيمات إدارية من المستوى الثاني.

الجدول الرقم (3)
توزع الطلاب بحسب المنطقة

محافظات	طلاب المنحة	بالمئة	طلاب من دون منح	نسبة مئوية
بيروت	10	15	329	44
جبل لبنان	22	34	358	48
الشمال	8	12	5	1
الجنوب	14	22	16	2
البقاع	11	17	14	2
من الخارج	ـ	ـ	24	3
الإجمالي	**65**	**100**	**746**	**100**

المصدر: ديوان الجامعة، 30 تموز/يوليو، 2013، البيانات من تسجيل الطلاب في الفصل الأول للعام الأكاديمي 2012 ـ 2013.

خاتمة

في الختام، إن فجوات اجتماعية، مناطقية وطائفية مهمة تتطور مع مرور الوقت وتتقاطع مع عدم المساواة في الوصول إلى التعليم. يتميز المشهد التعليمي الجامعي في لبنان بهيمنة القطاع الخاص على حساب القطاع العام، وهذا يجعل الوصول إلى التعليم يعتمد أكثر فأكثر على الوضع المادي للأسر. علاوةً على ذلك، يسهم نظام المساعدة المالية المتوافر للطلاب بالحفاظ على وضع عدم المساواة في الوصول إلى التعليم. إذ إن هذا النظام غير مركزي ومجزّأ، وغالباً ما يرتبط بالأنظمة السياسية والدينية التي ينتمي إليها الطلاب وأسرهم. تقدم هذه الدراسة فرصة للتأمل في مسألة عدم المساواة في لبنان حيث إنها تمثل نظاماً ليبرالياً وطائفياً تعلو فيه حرية التعليم المؤسساتية (حق اختيار الجامعة وحق إقامة المؤسسات) فوق كل القيم وبالتحديد فوق قيمة المساواة.

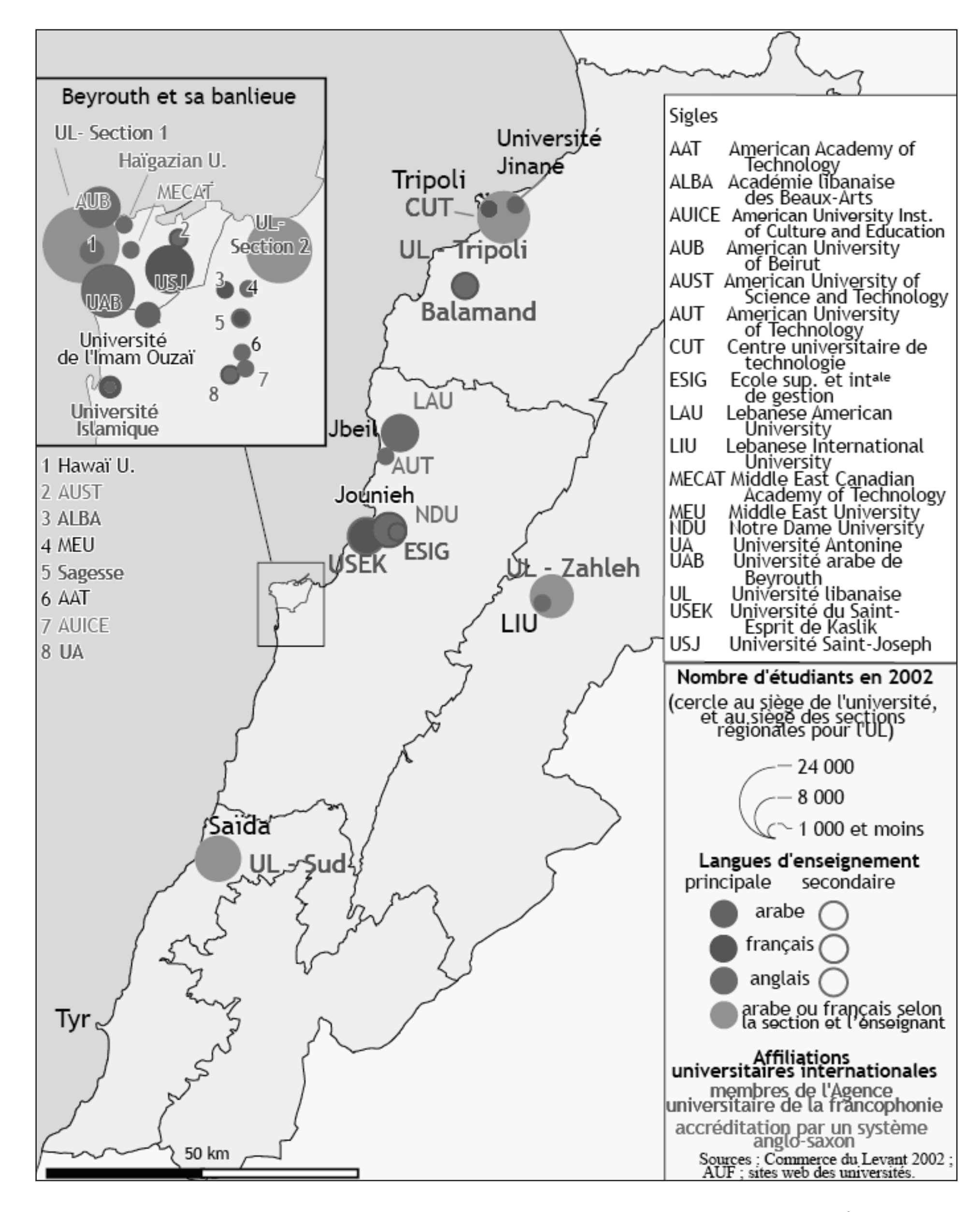
إضافة إلى ذلك، تُسلط النتائج الضوء على أهمية الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الاستراتيجيات في تفسير التباين بين نماذج عمل برنامج المنح الدراسية والواقع على الأرض اللبنانية. على هذا النحو، فإن برنامج المنح الدراسية الذي يضع مجموعة من الطلاب المحرومين (وبخاصة النساء والأفراد من المناطق الريفية) على مسار النخبة، أعطاهم من حيث المبدأ فرصاً أفضل لتسلق السلم الاجتماعي. ومع ذلك، ظهرت عوامل أخرى. فقد أدت التوقعات المتباينة للبيئة الاجتماعية إلى استمرار الفجوة بين الجنسين. وبالمثل، حدد المنشأ الجغرافي الفرص المتاحة للطلاب.

تشير نتائج الدراسة طويلة المدى، التي تستند إليها هذه الدراسة، إلى أن ممارسات وتدابير العائلات تتمركز اجتماعياً وثقافياً، وتنتقل إلى الأفراد، وتتبعها أنواع أخرى من

التفاعل الاجتماعي في الجامعة. وفي الجامعة، تتحول هذه التدابير إلى أشكال من عدم المساواة في الطريقة التي استجاب بها الأفراد للتوقعات النمطية لبرنامج المنح الدراسية.

الشكل الرقم (1)

تموضع الجامعات ولغات التدريس



المصدر: أطلس لبنان (Verdeil, Faour, and Velut, 2013), title «Figure II-28 Universités, langues d'enseignement et mondialisation» Presses de l'Ifpo, 2001 <http://books.openedition.org/ifpo/415>.

الجدول الرقم (4)

جدول موجز لأكبر الجامعات، وتاريخ تأسيسها، الرسوم الدراسية، أعداد الطلاب ومعدلات التسجيل

النوع	الجامعة	تاريخ التأسيس	الرسوم السنوية[*] (بالدولار الأمريكي)	عدد الطلاب المسجلين (1992 ـ 2003)	نسبة مئوية	عدد الطلاب المسجلين (2003 ـ 2004)	نسبة مئوية	عدد الطلاب المسجلين (2011 ـ 2012)	نسبة مئوية
جامعات تبشيرية	الجامعة الأميركية في بيروت	1866	21,000	5,171	5.8	6,619	5.0	7,826	4.0
	جامعة القديس يوسف	1875	6,000	5,456	6.2	8,740	6.5	9,362	4.8
الجامعات الحكومية	الجامعة اللبنانية	1959	70	39,926	45	66,809	50	73,698	37.8
الجيل الثاني من الجامعات الخاصة	المدرسة العليا للخطبات	1945	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ
	الجامعة اللبنانية الأمريكية[**]	1950	16,000	3,441	3.9	4,454	3.3	6,320	3.2
	جامعة هايكازيان	1955	9,000		ـ	542	0.4	665	0.3
	جامعة الحكمة	1961	5,400	549	0.6	1,355	1.0	2,966	1.5
	جامعة بيروت العربية	1960	7,000	27,927	31.5	9,119	6.8	11,392	5.8
	جامعة الروح القدس كسليك	1961	8,000	2,241	2.5	5,460	4.1	6,645	3.4
	جامعة نوتردام	1987	9,600	1,459	1.6	4,236	3.2	6,827	3.5
	جامعة البلمند	1988	12,000	939	1.1	2,505	1.9	4,723	2.4
	جامعة المنار	1990	4,800		ـ	41	0.0	541	0.3

يتبع

تابع

	جامعة بيروت الإسلامية	1996	800	-	-	525	0.4	347	0.2
	الجامعة الإسلامية في لبنان	1996	3,900	-	-	1,716	1.3	4,811	2.5
	جامعة الأب انطوان	1996	5,400	-	-	854	0.6	2,445	1.3
	جامعة الإمام الاوزاعي	1979	1,000	977	1.1	2,454	1.8	4,172	2.1
الجامعات الجديدة الموجهة نحو السوق	جامعة الفنون، العلوم والتكنولوجيا في لبنان	2007	4,500	-	-	-	-	798	0.4
	الجامعة الدولية في لبنان	2011	4,500	-	-	2,131	1.6	16,721	8.6
	جامعة الشرق الأوسط	2001	4,800	-	-	141	0.1	137	0.1
	جامعة المقاصد	2000	4,300	-	-	140	0.1	156	0.1
	جامعة جنان	1999	3,600	-	-	977	0.7	1,855	1.0
	جامعة العالمية	1999	4,500	-	-	-	-	-	0.0
	الجامعة العربية المفتوحة	2000	1,950	-	-	1,491	1.1	3,710	1.9
	الجامعة الأمريكية للعلوم والتكنولوجيا	2007	7,000	-	-	2,866	2.1	5,015	2.6
	الجامعة الأمريكية للتكنولوجيا	2008	5,250	-	-	-	-	798	0.4
	الجامعة اللبنانية الألمانية	2007	3,900	-	-	-	-		-

يتبع

تابع

	جامعة رفيق الحريري	2006	6,700	-	-	-	-	1,039	0.5
	الجامعة اللبنانية الكندية	2007	5,400	-	-	-	-	1,281	0.7
	جامعة العائلة المقدسة	2009	5,100	-	-	210(***)	0.2	383	0.2
	جامعة طرابلس	2009	2,100	-	-	235	0.2	303	0.2
	جامعة الكفاءات	1999	100	-	-	450	0.3	1,027	0.5
	الجامعة الحديثة لإدارة الأعمال والعلوم	2007	4,800	-	-	366	0.3	2,047	1.0
	الجامعة اللبنانية الفرنسية للعلوم والتكنولوجيا	2007	200	-	-	-	-	1,037	0.5
	الجامعة الأمريكية للتربية والثقافة	2009	800 4	-	-	646	0.5	4,425	2.3
أخر	المؤسسات التقنية والدينية			603	0.7	8,417	6.3	11,495	5.9

(*) هذه الرسوم تقريبية حيث إن كل جامعة تعتمد نظماً مختلفة للرسوم الدراسية (نظام الرسوم المعتمد على عدد الساعات، نظام الرسوم السنوي... إلخ) وتختلف الرسوم الساعية والرسوم السنوية باختلاف الاختصاص. تم اعتماد هذه الأرقام بناءً على المعلومات الموجودة على مواقع الجامعات في آب/أغسطس 2014 أو من خلال اتصالات مع المكاتب الإدارية للجامعات.

(**) تأسست تحت اسم الجامعة الأميركية للفتيات وحصلت بعدها على تسمية جامعة في عام 1950. ثم غيرت اسمها إلى جامعة بيروت للنساء ومن ثم إلى كلية بيروت وعُرفت أيضاً باسم الجامعة الأميركية اللبنانية في عام 1996.

(***) أرقام الالتحاق عندما كانت الجامعة تعرف بالمعهد التقني.

المراجع

Abi Yaghi, Marie-Noëlle and Elisabeth Longuenesse (2012). «Temps de travail et temps sociaux à Beyrouth.» *Temporalités: Revue de sciences sociales et humaines*: vol. 15, (Retrieved from <http://temporalites.revues.org/1982>).

Abourjeili, Suzanne Abdul-Reda. (2003). *Higher Education and the Labor Market in Lebanon*. Beirut: Lebanese Association for Educational Studies.

Abourjeili, Suzanne Abdul-Reda (2009). «Le Liban.» dans: *Enseignement supérieur et marché du travail dans le monde arabe*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo. (Retrieved from <http://books.openedition.org/ifpo/781>).

El Amine, Adnan (1999). *The Lebanese University: Issues and Prospects for Reform*. Beirut: Dar Annahar-LAES.

El Amine, Adnan (2004). «Educational Reform: Nine Principles and Five issues in Options for Lebanon.» in: Nawaf Salam, ed., *Options for Lebanon.* Oxford: The Center for Lebanese Studies.

El Amine, Adnan and Muhammad Faour (1998). *University Students in Lebanon: Background and Attitudes*. Beirut: Lebanese Association for Educational Studies.

Bashshur, Munir (1997). «Higher Education in a Historical Perspective.» in: Adnan El Amine, *Higher Education in Lebanon*. Beirut: Lebanese Association for Educational Studies.

Bernard, Lise (2012). «Le Capital culturel non certifié comme mode d'accès aux classes moyennes.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: vol. 1, nos. 191-192, pp. 68-85.

Bourdieu, Pierre (2014). *La Domination masculine [suivi de «Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien»].* Paris: Éd. Points.

Corm, George (2012). *Le Liban contemporain: Histoire et société*. Paris: Découverte.

CRDP. (2012). *Répartition des élèves par secteur et par niveau pour l'année 2012-2013*.

Favier, Agnès. (2000). «L'université Libanaise: L'impossible réforme.» *Maghreb- Machrek*: no. 169 (juillet-septembre), 87-99.

Garcia, Sandrine (2010). «Déscolarisation universitaire et rationalités étudiantes.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: vol. 3, no. 183, p. 48, <https://doi.org/10.3917/arss.183.0048>.

Kabbanji, Jacques (2012). «Heurs et malheurs du système universitaire libanais à l'heure de l'homogénéisation et de la marchandisation de l'enseignement supérieur.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*: no. 131, juin 127-145. <https://doi.org/10.4000/remmm.7651>.

Kasparian, Choghig (2003). *L'Entrée des jeunes libanais dans la vie active et l'émigration: enquête réalisée par l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*. Beirut: Presses de l'Université Saint-Joseph.

Kasparian, Choghig. (2011). *Le Devenir des diplômés de l'USJ 2005-2008*. Beyrouth: Presses de l'Université Saint-Joseph.

Lahire, Bernard (2002). «Le Point de vue de connaissance.» dans: Bernard Lahire, *Portraits sociologiques: Dispositions et variations individuelles*. Paris: Nathan, pp. 29-63.

Melonio, Thomas and Mihoub Mezouaghi (2010). *Le Financement de l'enseignement supérieur en Méditerranée Cas de l'Egypte, du Liban et de la Tunisie*. Paris: Agence Francaise de Développement, p. 206.

Nauffal, Diane I. (2004). *Higher Education in Lebanon: Management Cultures and their Impact on Performance Outcomes*. Birmingham: University of Birmingham.

Le Thomas, Catherine. (2012). *Les Ecoles chiites au Liban: Construction communautaire et mobilisation politique*. Beyrouth: IFPO; Paris: Karthala.

Vaara, Eero, and Eric Faÿ (2011). «How Can a Bourdieusian Perspective Aid Analysis of MBA Education?.» *Academy of Management Learning and Education*: vol. 10, no. 1, pp. 27-39.

Verdeil, Éric, Ghaleb Faour et Sébastien Velut (2013). *Atlas du Liban : Territoires et société*. Beyrouth: Presses de l’IFPO. (Retrieved from <http://books.openedition.org/ifpo/402>.

ما بعد الإسلام السياسي
أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا(*)

عبد الغني عماد(**)
أستاذ وعميد سابق في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

ملخص

تقودنا أطروحة «فشل الإسلام السياسي» إلى نقاش في العمق والمنطلقات من جديد وهو ما يبرر قوتها بغض النظر عن صحتها ونسبية هذه الصحة، وبنفس الوقت يفتح الباب لمناقشة مابعد الإسلام السياسي كمفهوم ومصطلح ومرحلة. ومما لا شك فيه أن مصطلح الـ«ما بعد» ككل مصطلح «ما بعدي» يتسم بالسيولة الشديدة من حيث التعريف، وهو يؤول إلى انتهاء صلاحية تفسيرات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها، أو إلى تحولات عميقة داخل ظاهرة فكرية واجتماعية تنبئ بتطورها نحو حصول تحولات مغايرة لأصول تكوينها، بما يعني أن ما قبل لن يكون شبيهاً بما بعد، أما أوجه العلاقة والشبه بين المرحلتين فتبقى نسبية وملتبسة إلى حد بعيد.

على الرغم من أن استخدام مصطلح «ما بعد الإسلاموية» يرجع إلى عقود، وخاصةً في التسعينيات، فقد عاد مرة أخرى إلى دائرة الضوء، وأصبح أكثر بروزاً الآن من أي وقت مضى، حيث تتقدم العديد من الحركات الإسلامية على طريق قبول الديمقراطية، التعددية السياسية، والمشاركة بالسلطة. وقد أعلنت العديد من الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي اليوم عن تبنيها للحريات العامة والفردية، ومن ثم الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة.

تختبر هذه الورقة مفهوم «ما بعد الإسلام»، وشرعيته ومصداقيته كتحول أساسي في خطاب وسلوك الإسلاميين، فضلاً عن الأسباب المؤدية إليه، والظروف والعوائق

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى المؤتمر الإقليمي «ما بعد الإسلام السياسي: الشروط، السياقات، والآفاق» الذي عقد بالتعاون بين مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية ومؤسسة فريدريش إيبرت بتاريخ 2 ـ 3 أيار/مايو 2018 في فندق لاندمارك في عمّان ـ الأردن.

(**) البريد الإلكتروني: agimad@hotmail.com.

والنماذج الواقعية لهذا المفهوم، سواء في العالم العربي أو الإسلامي، وكل من السنّة أو الشيعة.

الكلمات المفتاحية: ما بعد الإسلام، الإسلام السياسي، الحركات الإسلامية، العالم الإسلامي، الديمقراطية، الحريات الفردية، التعددية السياسية، المشاركة بالسلطة.

Abstract

The thesis of «The Failure of Political Islam» leads us to an in-depth discussion and a starting point, which justifies its power regardless of its validity and relative health, and at the same time opens the door to discussing post-political Islam as a concept, a term and a stage. There is no doubt that the term «post» as a whole is the term «beyond», which is characterized by extreme liquidity in terms of definition, which leads to the expiry of certain interpretations without succeeding in establishing others or to profound transformations within an intellectual and social phenomenon that predicts their evolution towards transformations Unlike the origins of composition, meaning that the pre-will not be similar to the post, the aspects of the relationship and similarity between the two phases remains relative and ambiguous to a large extent.

Although the use of the «post-Islamism» term dates back decades, in particular to the 1990s, it has once again returned to the spotlight, more prominently now than ever, as several Islamist movements are advancing further on the path to accepting democracy, political pluralism, and power sharing. Several Islamist movements in the Arab and Islamic world today are announces an embrace of public and individual freedoms, then advocating a separation of religion and politics.

This paper examines «post-Islamism» concept, its legitimacy and credibility as a fundamental shift in the Islamists rhetoric and behavior, as well as the causes leading to it, and the conditions, obstacles, and realistic models of this concept or its approximates, both in the Arab or Muslim world, and both Sunni or Shiite.

Keywords: post-Islamism , political Islam, Islamist movements, Muslim world, democracy, individual freedoms, political pluralism, power sharing.

تستهدف هذه الدراسة بالأساس القول أن كتابة التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي، تتطلب مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية: **الأول**، تمثل بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية، ودراستها بعيداً من الجانب الستاتيكي، بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهماً أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها هذه الحركات والتنظيمات؛ **والثاني**، يتمثل بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية الحركية من التنميط المسبق والذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور الاجتماعي والإنساني والسياسي. ذلك أنه من الصعب فصل الموروث الثقافي بالعموم عن البيئة الاجتماعية وبالتالي يصبح من الضرورة منهجياً الاجتهاد في تقديم مقاربات مركبة لظاهرة الإسلام السياسي تأخذ بعين الاعتبار تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي.

والواقع أن الإسلام السياسي بكل تنوعاته باعتماده آليات محددة ومتفاوتة في توظيف النصوص والمرجعيات والوقائع التاريخية لخدمة واقع شديد التعقيد والتغير، إنما يفعل ذلك في ضوء فهمه لهذه النصوص من جهة، وفي ضوء الواقع الذي يعيشه من جهة ثانية، والذي يترك بلا شك تأثيراته على خطاب هذه الجماعات وعلى أدائها وبنيتها وعلى تفسيراتها له. واستناداً إلى هذه المعادلة التي ترتسم بحدودها بين النص والواقع لا بد من قراءة جدلية مؤنسنة لجماعات الإسلام السياسي تنزع عنها توصيفات الشيطنة أو القداسة المسبقة، ما يعني عدم الاكتفاء بتحليل النصوص وبالتالي مقاربة الفاعلين في الحقل السياسي الإسلامي ضمن السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية كأي جماعة تتفاعل مع الواقع وتحدياته وتقدم أجوبة لمشكلاته، بحيث يمكن لهذه الأجوبة أن تكون طوباوية أو راديكالية أو إصلاحية، لكن بالإجمال ثمة أكثر من جواب واحد وأكثر من صيغة للتعبير طالما أن حرية التعبير متاحة.

وتقودنا أطروحة «فشل الإسلام السياسي» إلى نقاش في العمق والمنطلقات من جديد وهو ما يبرر قوتها بغض النظر عن صحتها ونسبية هذه الصحة، وبنفس الوقت يفتح الباب لمناقشة ما بعد الإسلام السياسي كمفهوم ومصطلح ومرحلة. ومما لا شك فيه أن مصطلح الـ «ما بعد» ككل مصطلح «ما بعدي» يتسم بالسيولة الشديدة من حيث التعريف، وهو يؤول إلى انتهاء صلاحية تفسيرات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها، أو إلى تحولات عميقة داخل ظاهرة فكرية واجتماعية تنبئ بتطورها نحو حصول تحولات مغايرة لأصول تكوينها، بما يعني أن ما قبل لن يكون شبيهاً بما بعد، أما أوجه العلاقة والشبه بين المرحلتين فتبقى نسبية وملتبسة إلى حد بعيد.

أولاً: قراءة في أطروحة فشل الإسلام السياسي

رواج سوق الدراسات السوسيولوجية الإسلامية الجديدة في أوروبا يحتاج إلى دراسة خاصة، وبروز مجموعة من الباحثين «النجوم» المتخصصين في ما أصبح يعرف بالإسلامولوجيا الجديدة، مع التحفظ عن هذا المصطلح، أصبح ظاهرة لافتة؛ وذلك منذ أن دشن أوليفييه كاريه الباحث في علم الاجتماع السياسي تلك الكتابات مناقشاً فرضية انبثاق إسلام عربي تقدمي في بحث نشر له عام 1979، ثم ليعود ويطور ذلك عام 1983 بالتعاون مع ميشال سورا وليصبح أكثر ميلاً إلى اعتبار «الإسلام السياسي» هو الثقافة السياسية للعالم الإسلامي التي يمكنه من خلالها أن يعبر عن نفسه باعتبار أن التدين ظاهرة دائمة وجوهرية في المجتمعات العربية، منذ ذلك الحين بدأ ما يسميه جلبير الأشقر «الاستشراق معكوساً» في الغرب، وظهرت معها تيارات ما بعد العام 1979 في الدراسات الإسلامية الفرنسية (الأشقر، 2008). يؤرخ هذا الزمن لمشهد وتحولات بمنتهى الأهمية، منها إسقاط نظام الشاه وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران وقيام انتفاضة إسلامية في أفغانستان ضد الدكتاتورية اليسارية الأمر الذي أدى إلى اجتياح سوفياتي للبلاد. مثلت هذه الأحداث محوراً لنقاشات فكرية وتجاذبات سياسية، وبخاصة في صفوف اليسار الفرنسي تحديداً

قبل أن يتمدد أوروبياً. والواقع أن أشهر المفكرين اليساريين الذي خضعوا لإغواء «الثورة الإسلامية» لم يكن مسلماً ولا من الشرق الأوسط، بل لم يكن إلا ميشيل فوكو في مرحلة معروفة من عمره. على أنه ينبغي القول إن تحليلات فوكو لتطورات الثورة الإيرانية، وبقراءة سريعة لم تكن ضمن مجال خبرته واختصاصه بالتأكيد[1].

تكوَّن جيل من الباحثين الفرنسيين والأوروبيين الذين عاصروا انطلاق الموجة الجديدة من البحث في الإسلاميات لكن عبر بوابة العلوم الاجتماعية، ولا سيّما علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني، بحيث تم التركيز على الحركة الإسلامية بوصفها حركة اجتماعية، مع ما يتضمنه ذلك من تحديات الخروج بها من دائرة الأحكام المسبقة واللاتاريخية التي ميزت البحث في التراث الاستشراقي؛ كان ذلك يعني بالنسبة إلى هؤلاء أولوية السوسيولوجي على الأيديولوجي، وتقديم البحث والاستطلاع الميداني والتجارب اليومية والملاحظة بالمشاركة والمباشرة على تحليل النصوص الأصولية كما جرت عليه العادة. لذلك اتجهوا إلى الحضور في مختلف المناطق الإسلامية، وإلى الاختلاط بالمسلمين، بل وإلى تعلم اللغة العربية، والأهم من ذلك ملاحظة الإسلام المعاش عن كثب، ونمط التديُّن باعتباره خبرة إنسانية أكثر من الدين نفسه كنص إلهي متعالٍ.

ساعدتهم خبرتهم الحركية اليسارية في التركيز على الإسلام الحركي، أكثر من التاريخي أو العقيدي، وإن تباينت مواقعهم من مناضلين (ميشيل سورا وأوليفيه روا وجيل كيبيل وفرانسو بورغا) أو منتمين فكرياً (آلان روسيون)، وكان الإسلام الحركي في صعود سريع يستقطب الأقلام من مختلف الاتجاهات، وبخاصة مع اندلاع الثورة الخمينية في إيران، وبداية الجهاد في أفغانستان، ونجاح الإسلاميين المصريين في قتل رئيس بلادهم أنور السادات، حيث تصاعدت الأطروحة الإسلامية السياسية لتحتل المشهد في مصر وشمال أفريقيا، فانفرد كل منهم بمسار أو منطقة صارت موضوع اهتمامه الأبرز؛ فكتب روا عن «الإسلام والحداثة السياسية» في معركة الجهاد الأفغاني، واشتغل كيبيل على معركة «النبي والفرعون» في مصر، وصك بورغا عنوانه «الإسلام السياسي صوت الجنوب».

أهم ما يجمع هؤلاء من الناحية المنهجية هو تهميشهم للبعد الديني في التحليل، وتركيزهم على البعد السوسيولوجي والسياسي في تفسير وقراءة مسار الحركات الإسلامية التي صاروا ينعتونها بالإسلام السياسي بدلاً من الحركات الأصولية، ذلك أنها حركات سياسية اجتماعية بامتياز في نظرهم؛ والدين بالنسبة إليها مادة قابلة للتوظيف أيديولوجياً تستخدم في معركة التغيير الاجتماعي والسياسي، وبتعبير بورغا، لغة يتحدث بها الإسلاميون لكن محركهم ـ في رأيه ـ هو الرغبة في التمرد على سيطرة الشمال.

---

(1) ومع ذلك، يبقى أن فوكو كان مفتوناً بما اعتبره بحثاً عن «الروحانية» وخلط بين ما سمعه من الليبرالي نسبياً آية الله محمد كاظم شريعتمداري ـ الذي تحول لاحقاً إلى خصم شرس لآية الله الخميني ـ وبين حقيقة الخمينية، وهذا ما دفعه إلى أن يعلن، وبسذاجة، أن المرتكزات الأساسية للديمقراطية يمكن العثور عليها في الإسلام الشيعي، وأن ذلك هو ما يعنيه فعلاً برنامج «الحكومة الإسلامية».

قدم أوليفيه روا مجموعة من الأبحاث الهامة كنماذج عن هذا الاتجاه الجديد منها: **الإسلام السياسي** (1992)، **جينالوجيا الحركات الإسلامية** (1995)، **وتجربة الإسلام السياسي** (1996)[2]، **آسيا الوسطى الجديدة أو مصنع الأمم** (1997)، **إيران: كيف يمكن الخروج من ثورة دينية** (1999) **نحو إسلام أوروبي** (1999)، **الشبكات الإسلامية** (2002)، **تركيا اليوم هل هي بلد أوروبي** (2004)، **عولمة الإسلام** (2002)[3].

كانت أفغانستان بالفعل موضوعاً لأول كتبه في الإسلاميات، وكان كتابه **أفغانستان: الإسلام والحداثة السياسية** باكورة مشروعه في دراسة الإسلام المعاصر. في هذا الكتاب يرصد روا غلبة السياسة على الدين بحيث يبدو المجاهدون حداثيين برغم الخطاب والمفردات الدينية المستخدمة، ويرصد بذكاء كيف أن هؤلاء المجاهدين حداثيون لا ينتمون إلى التقليد الإسلامي الأفغاني، وكيف أنهم هم من رسّخ مفهوم الدولة في أفغانستان؛ بلد الصراع المحلي والدولي في آن واحد وربما هذه هي ميزة الحرب الأفغانية التي التقط منها روا أغلب ملاحظاته اللاحقة.

في سنة 1992 كتب روا عن **فشل الإسلام السياسي** (Roy, 1992)، كتابه الشهير والمثير للجدل حتى يومنا هذا والذي تبنى فيه الأطروحة التي لا تزال تحتفظ بكل قوتها. استندت رؤية روا إلى أن الحركات الإسلامية السياسية فشلت في الجمع بين الدين والسياسة في إطار الدولة الحديثة، كما فشلت في استعادة الصيغ التقليدية في بناء نظام سياسي مختلف، فإما أنها صارت حركات سياسية حديثة لا تختلف عن مثيلتها إلا في الخطاب، أو خرجت من المجال السياسي تماماً.

وسيعود روا لتأكيد هذه الفرضيات إثر تعرض أطروحته لانتقادات مكثفة بعد صعود الإسلام السياسي إثر أحداث 11 أيلول/سبتمبر في كتابه **الإسلام المعولم** (Roy, 2002)، الذي رصد فيه أهم التحولات التي عرفتها الحركات الإسلامية داخل البيئة الغربية؛ حيث ظهرت أنماط جديدة في خطاب هذه الحركات وتفكيرها. كان توجه أولفييه روا في بسطه لهذه الأطروحة يقوم على الانطلاق من سؤال مركزي، هل يقدم الإسلام السياسي خياراً بديلاً للمجتمعات الإسلامية؟ جاء الجواب في نظر روا بالإخفاق، فهذه الحركات لم تستطع بناء الدولة الإسلامية التي اعتبرت السند الفعلي في التعبئة لمشروعها السياسي، لاعتبارين اثنين: **أولاً**، الإخفاق الفكري للمشروع السياسي لهذه الحركات؛ فتشبثها بالقيم الأصيلة للمجتمع الإسلامي بدون مسايرة التطورات المجتمعية المعاصرة، أفقدها أحد أهم محركاتها الأساسية في التعبئة؛ **ثانياً**، هو إخفاق تاريخي، حيث لم تستطع الحركات الإسلامية التي وصلت إلى الحكم، في إيران أو في أفغانستان تأسيس مجتمعات جديدة بقيم إسلامية. فبخلاف الخطاب الأخلاقي السائد تخضع ميكانزمات العمل السياسي والاقتصادي لهذه الحركات في جزء كبير منها للعلمنة؛ بيد أن دلالات الإخفاق هذه في نظر روا لا تعني

(2) يوجد ترجمة له صادرة بالعربية عن دار الساقي، بيروت، 1996.

(3) يوجد ترجمة له صادرة بالعربية عن دار الساقي، بيروت، 2002.

انحسار انتشار الإسلام السياسي، بقدر ما تعني نكوص أطروحة الإسلام كأيديولوجيا سياسية واقتصادية قادرة على حل المشاكل المجتمعية كافة التي يطرحها الواقع المعاصر.

وكان أوليفييه كاريه قد استخدم مصطلح ما بعد الإسلاموية منذ عام 1991 بعد الموت المأسوي لتلميذه سورا[4]. كان لهذا الحدث تأثير كبير فيه وفي جيل الباحثين الجدد إذ قوّض صدقية البديل الإسلامي، وبدأ بعدها كاريه يعيد النظر ببعض أطروحاته ليتحدث في كتاب مثير للجدل أصدره عام 1993 عن إطلالة بذور «إسلام علماني» (Carré, 1993: 136) هو في الواقع عودة لما أطلق عليه اسم «**التراث العظيم**» (*La Grande Tradition*) قاصداً به ذلك الذي تأسس بعد القرن العاشر الميلادي حتى انبثاق تسنن وهابي إسلامي جديد أواخر القرن التاسع عشر الميلادي يرتكز على الشروح الطهرانية للإسلام أي شروح أحمد بن حنبل وابن تيمية بوجه خاص، عبدت الطريق أمام «الموجة» الإسلامية في ما بعد. كتاب كاريه اللافت يعتبر دعوة دعوة من أجل إسلام مُعلمَن نسبياً صكّه قلم مخضرم يعرف مدى صعوبة أن يحدث فصل تام بين الدولة والدين في البلاد المسلمة.

سيقدم «جيل كيبل» نموذجاً تفسيرياً آخر، لأطروحة **ما بعد الإسلام السياسي** من خلال عمله الموسوم بـ **جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي** (Kepel, 2000)، إذ يرى الباحث أنه على الرغم من الزخم الذي ارتبط بهذه الحركات في حقبة الثمانينيات كأيديولوجيا تضم فئات اجتماعية مختلفة ومتكتلة حول مشترك الإسلام السياسي، فإن الأحداث التي عرفتها سنوات الحركات، سوف تظهر اتجاهات فقهية من داخل هذه التنظيمات تقوم بمراجعات مع اختياراتها المتطرفة والقطع التسعينيات بدأت تنبئ بحالة التفكك والتراجع. وبسبب ضغوط الأنظمة القمعية والتوجس الدولي من هذه مع سنوات العمل السياسي المسلح وإنتاج اجتهادات توفيقية بين قيم الإسلام وروح الديمقراطية.

وبعيداً من المدرسة الفرنسية، سيحاول الباحث السوسيولوجي الأمريكي ذي الأصول الإيرانية «آصف بيات» تطوير معالم أطروحة **ما بعد الإسلام السياسي** من خلال بعض مقالاته وأعماله، بتقديم تعريف منهجي مختلف عما اتجه إليه أولفييه روا، عن نهاية انتشار الحركات الإسلامية وتطورها، بل نراه يشدد على اعتبارها درجة تطور وتكيف لحق بالخطاب السياسي والحركي لهذه الحركات في تعاملها مع الواقع السائد. فالتحولات المجتمعية والسياسية التي تعرفها الدولة الوطنية المعاصرة، أضحت تفرض على هذه الحركات أن

---

(4) خُطف ميشال سورا في بيروت عام 1985 بعد الاجتياح الإسرائيلي من جانب منظمة أطلقت على نفسها الجهاد الإسلامي التي أعلنت في عام 1986 إعدامه ولم يعثر على جثته إلا عام 2005، وقد تسنى لي التعرف إلى هذا الباحث المتميز في طرابلس بين الأعوام 1983 و1984 عند إعداده لدراسة ميدانية عن الإسلام السياسي وعصبيات المدينة متخذاً من حي التبانة، الذي كان يشهد حينها تحولات واشتباكات دموية، بقيت لسنوات طويلة بعد مقتله محور دراسات مختلفة. شكلت هذه الحادثة صدمة كبيرة للباحثين اليساريين في الغرب ومنهم أوليفيه كاريه والتي عبر عنها بوضوح في كتابه (Carré, 1991).

تواكبها بتجديد نفسها، وإلا سقطت في الجمود الفكري والسكون السياسي الذي قد يؤدي بمشروعها إلى الإفلاس الكلي.

بهذا يمكن تلخيص أطروحة **ما بعد الإسلام السياسي** كما يراها آصف بيات أنها حالة تحوُّل، بل هي أيضاً مشروع: أي محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرائق تتجاوز منظومة «الإسلام السياسي» في المجالات الاجتماعية والسياسية، والثقافية. ومع ذلك، فحالة **ما بعد الإسلام السياسي** ليست معادية للإسلام، أو غير إسلامية، ولا حتى علمانية. ولكنها تمثل مسعى لدمج التديُّن بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر. إنها محاولة لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأساً على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من السلطة الفردية، والتاريخية بدلاً من النصوص الثابتة، والمستقبل بدلاً من الماضي. إنها تريد عقد مزاوجة للإسلام مع حق الفرد في الاختيار والحرية، ومع الديمقراطية والحداثة، وهو ما يلخص اللبنات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأطروحة (بيات، محرر، 2015).

ثانياً: إشكالية النموذج وبناء الخطاب: الدعوة والدولة

تتطلب مناقشة هذه الأطروحة بناء مدخل منهجي مختلف لمقاربة مفهوم السياسة وموقعها في مشروع الإسلام السياسي، وبالتالي الفهم الدقيق لمعنى السياسة ومنطقها لديهم؛ ذلك أنها ببساطة لا تتأسس على مرجعية وضعية بالكامل، كما أنها لا تنبني على أساس البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحددة كما هو متعارف عليه لدى الحركات والأحزاب التقليدية بل وفق منطق مغاير.

إن السياسة بالنسبة إلى الحركة الإسلامية من لوازم الدعوة وضروراتها المركزية، بمعنى أنها شرط وجودي، ولأنها كذلك يصبح تعريف الإسلام مدمغاً بالدولة، الشعار الأثير لديهم ـ الإسلام دين ودولة ـ وتصبح بالتالي الدعوة والدولة كينونة بنيوية واحدة، والنموذج الوحيد للدولة الذي حافظ الإسلاميون على طهارته بقي في حدود «النموذج المثالي» الذي استُمد من المدونة التاريخية الفقهية، متمثلاً بتجربة النبي محمد (ﷺ) والخلافة الراشدة، دون أن يتعرض هذا النموذج إلى بحث منهجي يوضح أسباب الانحراف عنه في التجربة السياسية التاريخية من جهة وما ترتب عليه من جهة أخرى، ودون أن يتم تطوير هذا النموذج وتحديثه، وهو ما أتاح بقاءه واستمراره كطوبى رغم كثير من الاختلافات والرؤى حوله بين تيارات ومدارس فقهية عدة، قادت إلى تشييد فرضيات تاريخية ومعرفية عديدة وأسهمت في توليد إشكاليات أخرى متتالية، أهمها ذلك التطابق في المخيال الإسلامي ما بين مفهومَي الأمة والدولة.

وفي حدود استعانتنا بطريقة ماكس فيبر المنهجية المبتكرة في مجال النماذج المثالية كأداة تحليلية معرفية لدراسة الحياة الاجتماعية، يمكن القول أن المتفق عليه هو أن الدولة ظاهرة تاريخية، بحكم أن الإنسان مدني بطبعه، لهذا كان طبيعياً أن يشهد المجتمع الإسلامي

ميلاد الدولة وتمركزها. لكن النصوص المرجعية الإسلامية لا تدل على وجود نظام حكم جاهز ومجمع عليه قديماً وحديثاً، وقد بقي هذا الموضوع من أكثر المسائل الخاضعة للاجتهاد والمراجعة والاختلاف، والموكولة إلى التوافق العام.

في الخلاصة يمكن القول أن خطاب «الدولة الإسلامية» الذي تمركز حوله المشروع الإسلامي الحركي خلال السنوات الماضية يحيلنا مباشرة على نمطين:

يتمثل **الأول** بما تحقق في الماضي «النموذج المثالي» وهو ما لا يمكن استعادته.

والنمط **الثاني** يحيلنا على صيغ ونماذج عديدة معاصرة حاولت وتحاول التحقق في أكثر من مكان في عالمنا الإسلامي (ويبدو النموذجان التركي والإيراني الأكثر حضوراً خارج العالم العربي اليوم)، ولكل منها خصوصيته وشروطه.

لكن اللافت أن الإسلام السياسي العربي في عمومه لا يزال قليل الاهتمام من حيث التنظير والفهم للماهية السياسية والبراغماتية للدولة، أو على الأقل يخفض من أهميتها وأولويتها، لصالح الماهية الأخلاقية والدعوية إلى حد ما، وهو ما يجعل الدولة «أداة قابلة للتملك» والاستعمال في مشروع يغلب عليه البعد الأيديولوجي الدعوي، وهو على كل حال ما كانت تفعله القوى السياسية التي حكمت الوطن العربي ولا تزال، لكن تجارب واعدة بدأت مع الانتفاضات العربية في تونس والمغرب انتجت مرجعيات فكرية وصيغاً «تركيبية» أخرى حاولت التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية أخذت تشق طريقها خارج مسارات الإسلاموية السياسية التقليدية.

مثلث النزاع النكِد بين الدولة والسياسة والدين: خطاب الوصل والفصل

ثمة وجه آخر من وجوه الإشكالية التي طرحها اندراج الإسلاميين في السياسة فضلاً عن وصولهم إلى السلطة في بعض البلدان العربية، ويتعلق بما يتجاوز علاقة الدين بالدولة، فهذه العلاقة استأثرت بنقاشات نظراً إلى أن لها تجليات مؤسساتية محددة يمكن حصرها وتحديدها. إلا أن المسألة تصبح أكثر تعقيداً حين ينتقل البحث إلى حيّز آخر يتعلق بفصل الدين عن السياسة؛ إنه صعيد غير قابل للحصر والتحديد بسهولة، ووجه التعقيد يظهر أيضاً على أكثر من صعيد:

ـ **أولها** يتعلق في أن الدولة تعبير سياسي ومؤسساتي عن المجتمع يتألف قوامه من قيادات وكوادر إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة موظفة ومتفرغة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة، لذلك يعتبر دخول التحزب الديني (أو السياسي والأيديولوجي) في منهجية أداء الدولة لوظيفتها مخلّاً بشرط عدالتها.

ـ **ثانيها** يتعلق في أن السياسة صعيد مختلف، على الرغم من أنها تعنى بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة وما إلى ذلك، إلا أنها تمثل في حصيلتها أفكاراً يريدها الناس في مجتمع معيَّن يشاركون في صنعه، والأفكار السياسية في غالبها تستلهم قيم المجتمع

وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأييده وبالتالي ليس واقعياً مطالبة الفاعلين السياسيين أياً كان اتجاههم أن يتخلوا عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها الخوض في العمل السياسي. إن هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والاجتماع والتعبير والتنظيم التي أصبحت حقوقاً ثابتة للإنسان بموجب مواثيق دولية متوافق عليها، فضلاً عن أنه غير ممكن موضوعياً وواقعياً.

لذلك سنجد دوماً وبالضرورة أحزاباً وتيارات سياسية تتخذ من الدين مرجعية لها، حتى ولو كانت لها مواقف نظرية ضد النظام الديمقراطي الليبرالي، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والرعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية. هذا الاعتراف لا ينفي عملياً الإشكاليات الناتجة من ذلك نظراً إلى المؤثرات القوية للدين في مجتمعاتنا وخاصة في المناطق المتنوعة طائفياً ومذهبياً.

والواقع أنه لدى الإسلاميين أو بعضهم حساسية بالغة من مقولة فصل السياسة عن الدين التي يطرحها بشكل متعسف بعض العلمانيين لتشمل جوهر الممارسة السياسية وحرية المعتقد والرأي. كما أنه لدى العلمانيين أو بعضهم حساسية مشابهة من الاستخدام المكثف للمصطلحات الدينية في العمل السياسي. المشكلة أن دعوة الفصل التام بين الحقلين السياسي والديني جاءت ضمن «مواريث» الفكر الغربي حيث نبتت العلمانية في مناخ الصراع مع السلطة الكنسية الدينية، وبقيت فكرة نظرية وشهدت تطبيقات واجتهادات مختلفة، إذ لم يستطع أحد أن يمنع البشر عموماً من استلهام القيم الدينية في ممارستهم العمل السياسي، وبالتالي صوغ مواقفهم السياسية في الأنظمة والقوانين والتشريعات كافة في ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها. وحصيلة التجربة العملية في المجتمعات الغربية تؤيد هذا الرأي. فادعاء الفصل التام شعار غير موضوعي لعدم واقعيته، ذلك أن الأطروحة السياسية أياً كانت تحتاج لكي يكتب لها النجاح أن تحظى بتأييد مجتمعها، ولن تتمكن من ذلك إذا كان مضمونها يتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته، وهذا الأمر يطرح جدوى الحديث عن «القطع المعرفي» بين حقلين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على الفصل التام، وهو ما يدفع إلى البحث عن مداخل منهجية لتنظيم التداخل وضبطه.

ثالثاً: ما بعد الإسلاموية والبدائل

في الواقع أفرط الأكاديميون الغربيون كثيراً في المراهنة على أطروحة فشل الإسلام السياسي والتعويل على انبثاق مسارات «مابعدية». وقد بقي فرنسوا بورغا وألان روسيون (Burgat, 2007) من المشككين بالأساس بهذه الفرضية، وكتبا بهذا الأمر محذرين من هذا الإفراط. اللافت أن تداعيات هذه النظرية بين الأكاديميين المسلمين العرب كانت محدودة، فعدا الراحل حسام تمام الذي تأثر بها في البداية وعمل مع باتريك هايني عليها (هايني، 2015)، وكان ـ رحمه الله ـ صاحب اطلاع واسع على الحراك الداخلي للإسلاميين في الساحة المصرية، قلة هم الذين عملوا عليها كإطار مرجعي. مع ذلك توصل تمام بعد

سنوات، رغم أنه لم يرفض تماماً نظرية ما بعد الأسلمة، إلى التحذير من الطبيعة الاختزالية لهذه الأطروحة وإلى اقتناعه بكثير من التحفظات التي أبداها ألان روسيون، مشيراً ـ بكثير من الاستشراف ـ إلى ظاهرة السلفية الكامنة والتسلفن الصاعد (تمام، 2008) بأبعاده ودلالته منذ عام 2008، لتأتي بعدها مشهدية الثورات العربية لتؤكد صدق نبوءته وبخاصة في تحول لافت للسلفية الدعوية في مصر نحو التسيُّس مع حزب النور.

بالعموم، جاءت الانتفاضات العربية بمحاولات تغيير جدية في البنية السياسية تخرق ما هو سائد دون اللجوء إلى العنف، لكن الفاعلين السياسيين في مسارات المابعد إسلاموية وجدوا أنفسهم محاصرين وعالقين في فخ الأنظمة الاستبدادية ومنطقها الشمولي وتغوُّلِ مؤسساتها الأمنية من جهة، والمعارضة الإسلاموية المتشددة ومنطقها الحصري معطوفاً على تدخلات خارجية ذات شهية مفتوحة، خرجت تونس منها بأقل الأضرار، إلا أن الحصيلة كانت سلسلة طويلة من الإخفاقات يعتقد فيها كل من النقاد والمدافعين عن مرحلة ما بعد الأسلمة على حد سواء بأن ما يسمى الربيع العربي يثبت أن نظريتهم على حق.

المهم بتقديري أن انتفاضات الربيع العربي 2011 كشفت ما عجزت تحليلات مابعد الإسلام السياسي عن تصوره. صحيح أن هذه التحليلات في صورتها التأسيسية كانت صالحة لتكشف عن نمو الحراك الإسلاموي نحو الحقوق المدنية، فدرست إسلام السوق المُلبْرَل (هايني، 2015) والنسوية الإسلامية (مير حسيني 2002) والصوفية المهمشة (فان ديس بوس 2007) وتحولات الأغنية والموسيقى الإسلامية، والأشكال الجديدة للتعبئة والمشاركة بين الشباب (هيريرا وبيات 2010) وظاهرة الدعاة الجدد والإعلام الديني وإعادة الأسلمة وما يعرف بدراسات الأورثوبراكسيس[5] (الحجاب والصلاة ومظاهر اللباس والطعام الحلال وكل أشكال التدين المظهري ونمط العلاقات المرافق له... إلخ) بهدف إظهار الأنماط الجديدة الصاعدة من الإسلاموية المتعارضة مع الطبيعة الشمولية لمشروع الإسلام السياسي بصيغته الكلاسيكية، إلا أن هذا النوع من الدراسات أدى إلى التركيز على الهوامش وتفتيت التحليل وإفراغه من المعنى والدلالة وفتح المجال لإمكان تزييف الوعي للقبول باستبدال الحقوق السياسية ببعض فتات الحقوق المدنية، وهو ما تبين خطأ المراهنة عليه مع الشرارة الأولى لانتفاضة الشباب العربي.

رابعاً: انكسار الأحلام وانبناء النماذج

هل يعني فشل الإسلام السياسي موته ونهايته؟ أم أن الأفكار لا تموت بقدر ما تتحول وتتطور في ضوء التجارب التي تتراكم لتحويلها إلى واقع؟ وبالتالي يصبح الحديث عن

(5) وتعني في الدراسات الدينية وعلوم اللاهوت كما يستخدمها أهل الاختصاص الممارسة العملية الصحيحة. وبعبارة أخرى تنمية الوعي بالعقائد أو التعاليم التي تشدد على السلوك الصحيح أو الممارسة الصحيحة.

الموت والنهاية لا معنى له كما يدخل الحديث عن الفشل أو النجاح في إطار المنظور النسبي؟ بتقديري ينبغي الاعتراف أولاً بأن حركة الأفكار تصيبها تحولات بنيوية في مساراتها سواء أصابها الفشل أم النجاح؛ فقانون الحياة لا يعرف الثبات لأنه في حركة دائمة. وقوة أي أطروحة فكرية تقاس بمدى قدرتها على زحزحة البدائل وتفكيكها، وكما اكتسب الإسلام السياسي بنسخته التقليدية قوته من فشل المشاريع القومية والتنموية التي سبقته مقدماً نفسه تحت عنوان «الإسلام هو الحل» كبديل وكمشروع واعد وصاعد، ورغم فشله في تحقيق وعوده إلا أن البدائل الأخرى المطروحة اليوم لا تبدو مشجعة على الإطلاق، وبخاصة في نماذجها السلطوية المتحققة في وطننا العربي.

في المقابل تبدو النماذج المتحققة والتي تستلهم تحولات الإسلام السياسي على قاعدة الاندماج بالخيار الديمقراطي والدولة المدنية والفصل بين الدعوي والسياسي في كل من التجربة التي عرفتها تركيا وتونس والمغرب تشير إلى نجاحات تقترب من جوهر فكرة ما بعد الإسلام السياسي.

ففي تركيا تمثل تجربة الحركة الإسلامية فيها تجربة غنية، فهي تجربة سياسية رغم الخلفية الدينية لقادة حزب الرفاه ثم العدالة والتنمية. فالفارق بين نجم الدين أربكان وأردوغان ليس فارقاً بين قيادات محافظة وأخرى إصلاحية أو شابة، بل هو فارق في الخيارات البراغماتية والبدائل التي قدمها كل منهما على مستوى التنمية الاقتصادية والحريات في مواجهة الدولة العميقة وميولها العسكرية[6].

وفي الحالة التونسية، بلد خير الدين التونسي صاحب **أقوم المسالك**، والطاهر بن عاشور والإرث النهضوي التنويري؛ نلمس يوماً بعد يوم نجاح حركة النهضة في عملية إدماج البعد الديمقراطي في بنية الفكر الإسلامي والممارسة السياسية والمجتمعية وكيف انتقلت من موقع المعارضة إلى موقع السلطة مؤكدة قبول التداولية والتشاركية التي هي أساس وجوهر الممارسة الديمقراطية، والتي طالما جرى التشكيك بصدق التزام الإسلاميين بها. وهي تجربة تؤكد في خلاصاتها ومساراتها وبرامجها أن ما بعد الإسلام السياسي يقطع مع مرحلة وأطروحات هوياتية سابقة تمركزت في خطابها الدعوي على مرجعية الدولة وليس المجتمع.

وفي الحالة المغربية نجد تطوراً مشابهاً على خط الاندماج بالسياسة، فمن حركة الشبيبة وخطابها القطبي إلى الحركة الإسلامية المنخرطة في العمل السياسي والملتزمة بقواعده الأساسية (حزب العدالة والتنمية) أو نابذة للعنف وقابلة للتعددية رغم الاختلاف مع الدولة (العدل والإحسان) ثمة ما يؤكد فرضية تطوير مسار الإسلاموية التقليدية نحو ما بعدها. وما كان نجاح حزب العدالة في الوصول إلى قيادة الحكومة ليتم (2011) لولا المراجعات الفكرية الجذرية الحاكمة لنظرته للنظام السياسي المغربي ومشروعيته التاريخية.

(6) لمزيد من التفصيل، انظر مقارنة بين التجربتين التركية والإيرانية في كتاب (عماد، 2014: 244).

هذا فضلاً عن أن التجارب الثلاث، بالإضافة إلى قيامها بمهمة توطين الديمقراطية في صميم الأطروحة السياسية الإسلامية التي تروجها والنموذج الذي تعتمده، والذي يعتبر إضافة نوعية مختلفة عن الإسلام السياسي التقليدي الذي ساد كمنظومة عمل وتفكير منذ مطلع القرن الماضي، حولته إلى ثقافة مؤسساتية داخل تركيبتها التنظيمية الحديثة ومؤسساتها القيادية؛ حيث تجري عمليات المساءلة والرقابة واختيار القيادات وترشيحها، وهو أسلوب يحاول أن يتحرر من وطأة الأطر الأبوية والمشيخية التي كانت معتمدة لديهم وتحاكي فلسفة الدمج بين العمل الدعوي والسياسي من جهة وتنسجم مع طبيعة المجتمع وبنيته التقليدية من جهة أخرى.

لكن وقائع المشهد السياسي اليوم تفيض بانقسامات مذهبية يعيشها الإسلام السياسي على وقع صراعات هوياتية ومسيّسة تعيد إحياء ولاءات وعصبيات ما قبل الدولة، وتذكرنا بتلك الصفحات السوداء من تاريخ الاحتراب الإسلامي المذهبي المسيَّس والذي يتجلى في أكثر من مكان مع ظاهرة الميليشيات الطائفية المسلحة والإسلام الطقوسي الدوغمائي، حيث تحولت وللأسف الشديد الرايات المذهبية إلى تعبيرات عن هويات قاتلة نابذة للاختلاف والتنوع.

لذلك من المبكر بتقديري إطلاق الأحكام واختزال المشهد الإسلامي السياسي بأطروحة الفشل أو النجاح، والترويج للخطاب «المابعدي»، ذلك أن مثل هذه التصنيفات ستبقى عرضة لانتقادات منهجية، خاصة إذا ما فهمنا الإسلام السياسي، على الأقل في أحد تعبيراته بأنه تمرد على الدولة الحديثة برمَّتها، على حاكميتها ووضعيتها وعلى محاكاتها للحداثة الغربية. لذا سيظل هناك دائماً إسلام سياسي احتجاجي خارج فكرة الدولة الحديثة ورافض لها، ولهذا فإن الإشكالية هنا ذات وجهين:

- **الأول** يتعلق بكيفية تعامل الدولة الممتنعة عليهم أساساً، مع هذا الاحتجاج والرفض.
- و**الثاني** يتعلق بأساليب تعبيرهم عن هذا الرفض.

والواقع أن التجربة أثبتت في أكثر من مكان أنه كلما انفتحت إمكانات المشاركة ومداخل الدمج السياسي للقوى المحافظة والمتشددة دينياً وأيديولوجياً، ارتفعت بالتالي إمكانات «إخراجها» عن سياقها الأيديولوجي المتشدد وترشيد سلوكها السياسي. ومردّ ذلك إلى الميل الفطري والطبيعي لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين لإبداء قدر من المرونة في خطابهم وممارستهم، ولو تكتيكياً في البداية، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في «المجال العام». وقد جرى اختبار هذه الفرضية أمبيريقياً في كثير من الحالات، في الدراسات السوسيوبوليتيكية، في ما بات يعرف اليوم بجدلية: «**الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد**»، وثبت أنها تتمتع بدرجة عالية من الاحتمالية (عماد، 2014: 118). وهو مسار ثبت مع بعض الحركات الإسلامية التي استطاعت أن تتكيف مع النظام الديمقراطي وأن تتحول إلى قوة ديمقراطية معارضة بل ومشاركة في الحكم في بلدان مختلفة وهو أمر يشبه المسار الذي دخلت فيه الأحزاب الشيوعية، بل والشمولية واليمينية المؤدلجة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية (Voll and Esposito, 1994: 3-11).

يمكن أن نخلص إلى تأكيد العلاقة الموضوعية بين الفاعلين السياسيين ومجمل الشروط المتوافرة في الحقل الاجتماعي والسياسي المحيط بهم، فالإقصاء أو التهميش الذي يتعرض له أي فريق أو مكوّن سياسي ينعكس تشدداً في خطابه، في حين أن أولى مخرجات الاندماج والمشاركة في العملية السياسية تتمثل بانخفاض حدَّة التشدد وبولادة مسيرة الاعتدال (مشاركة ودمج = اعتدال). وبالتالي تخلص هذه الدراسة إلى أنه كلما كانت الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حادة ومترافقة مع شعور هذه الحركات بأنها مستهدفة بالقمع، لجأت إلى السرية وإلى الطرح الأيديولوجي الجذري، وربما إلى العنف. وعلى العكس، كلما كان القمع والاضطهاد أقل ضراوة، وكلما كانت الأزمات والظروف السياسية والاقتصادية أقل حدة، لجأت هذه الحركات إلى الانخراط في الحياة السياسية العلنية، وأنشأت بالتالي هيكليات تنظيمية مرئية ومارست وظائف سياسية محددة، معتمدة ما يسمى بلغتها السياسية «فقه المرحلة» أو «الضرورة» والذي يرتب عليها انتهاج الواقعية والمرونة السياسية والبدائل الناعمة بدلاً من الطرح العقائدي والجذري.

وقد أثبتت أطروحة «ألكسندر أريفيانتو» (Alexander R. Arifianto) جدارتها وقوتها التفسيرية باستخدامها منظور القيادة الكارزمية الذي صكّه ماكس فيبر وطبّقه في دراسته الشهيرة لحركة الإصلاح الديني في أوروبا: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**؛ ودور زعيميها (كالفن ولوثر) اللذين في إدخال التغييرات الفكرية والإصلاحية من خلال تأثيرهما ومكانتهما وخبرتهما مستفيدين من السلطة الاخلاقية التي يتمتعان بها، وهو نموذج يمكن استلهامه وتعميمه إذا ما توافر للقيادات الكارزمية بوجه عام حال قيامها بالدور الإصلاحي بيئة مساعدة في مهمتها التاريخية. ما يميز أطروحة أريفيانتو حول صنع الإصلاح والإسلام التقدمي أنها تقدم نموذجاً تفسيرياً جديداً يقوم على دراسة التجربة الإندونيسية بعمق سوسيولوجي يكشف حقائق جديدة عن حراك وآليات اشتغال الواقع والأفكار وجدلياتها على نماذج تحليلية جديدة معاصرة (Arifianto, 2012).

ثمة حقيقة ينبغي إدراكها بعمق، وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير **الطوبى والأيديولوجيا** في ما يشبه القانون، والذي أصبح يعتبر من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع، تقول إن الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات لكنها حال وصولها إلى السلطة تصطدم بالواقع ويعاد تشكيلها بأدلجة سياسية جديدة، وتكون الفجوة بين القديم والجديد واسعة بما يغيّر من شكل ومضمون الأفكار كلياً، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية. لذلك يمكن القول أن السياسة غالباً ما تقوم بترويض الأيديولوجيا الصلبة، أما السلطة فإنها في الغالب تعمل على تفكيكها. وقد وصف هيغل الفكرة بأنها «تنحط» حين تتحول إلى واقع، وليس معنى انحطاطها أن تصبح بلا مضمون أو وظيفة، بل أن تصبح قابلة للتطبيق والنقد والتطوير في مساراتها الواقعية. لهذه الأسباب تنبثق أفكار جديدة وتصعد أيديولوجيات وتذهب أخرى إلى الأفول والذبول. تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيولوجية. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا وحطم فيه الواقع أحلام وطوباويات المثاليين، وأثبت فيه الإنسان «حاكمية المجتمع»، وأن ما ينتجه من تجارب ونصوص تعيش زمنها، تماماً كما كان

كل زمن يعيد إنتاج نصوصه ويصيغ تجاربه في ضوء التحديات والحاجات... تلك هي دول وأفكار نداولها بين الناس، تنطق بها أفعالنا وعقولنا في جدلية التغيير الذي لا يحدث إلا على أرض الواقع... ما إن يبدأ الناس بتغيير أنفسهم ومجتمعاتهم بشكل صحيح... والله غالب على أمره.

المراجع

الأشقر، جلبير (2008). «الاستشراق معكوساً: تيارات ما بعد العام 1989 في الدراسات الإسلامية الفرنسية.» **الحوار المتمدن**: العدد 2446، 26 تشرين الأول/أكتوبر، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=151338>.

باتريك هايني، باتريك (2015). **إسلام السوق**. نقله إلى العربية عومرية سلطاني. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، (وكان قد نشره عام 2005).

بيات، آصف (محرر) (2015). **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**. ترجمة محمد العربي. بيروت: دار جداول.

تمام، حسام (2008). «ما بعد الإسلام السياسي.» **الحوار المتمدن**: العدد 2391، 1 أيلول/سبتمبر.

عماد، عبد الغني (2014). **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

Arifianto, Alexander R. (2012), «Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia.» (Arizona State University, August), <https://repository.asu.edu/attachments/93952/content//tmp/package-jjkeh6/Arifianto_asu_0010E_11981.pdf>.

Burgat, François (2007). L'islamisme en face Broché.

Carré, Olivier (1991). *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*. Paris: FNSP.

Carré, Olivier (1993). *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*. Paris: Armand Colin.

Kepel, Gilles (2000). *Jihad, Expansion et declin de l'islamisme.* Paris: Gallimard.

Roy, Olivier (1985). *Afghanistan, Islam et Modernité politique*. Paris: Le Seuil.

Roy, Olivier (1992). *L'échec de l'Islam Politique*. Paris: Seuil.

Roy, Olivier (2002). *L'islam Mondialisé*. Paris: Seuil.

Voll, John O. and John L. Esposito (1994). «Islams Democratic Essence.» *Middle East Quarterly*: vol. 1, no. 3, September.

المجتمعات الدينية في العالم المعاصر: حوار أم صراع؟

سامي سنوسي(*)

قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية،
جامعة أبو القاسم سعد الله ـ الجزائر.

ملخص

لقد شهِدت الإنسانيةُ عبر تاريخها الطويل ذلك التّلازم الأزلي بين مقولتَي المجتمع والدين، وهذا إنّما يدلُّ على حقيقة جوهرية، هي حاجة المجتمع الماسّة للدّين، لكن ما يُلفت التّأمل هو أن سُنَّة الاختلاف ظلّت الطّابع المُميّز لكل المجتمعات الدّينية. ولكن ذلك قد ورّثَ صِراعاً في كثير من الأحيان، بل وأدى ذلك الصّراع إلى إفناء المجتمعات القوية للمجتمعات الضعيفة، في حال مُروقها عن طقوسها الدينية. في الآونة الأخيرة هناك تفضيل حكمة السّلم والحوار، والسّعي قُدماً نحو التّعايش الحضاري، مع احترام القناعات الدينية لكل مجتمعٍ على حدة. من هنا تبْرُز إلى الوجود نظرية التعددية الدينية التي من رُوادِها عبد الكريم سروش، ووِفق هذه النظرية دعا المجتمعات المعاصرة إلى ضرورة إيلاج الدّيني في الاجتماعي وإيلاج الاجتماعي في الديني، لتكون النتيجة هي الإيمان بسُنة التنوع الإلهية، وأحقية كل متديني العالم في تذوُّقهم للحقيقة، وفي حال تحقيق هذا المسعى، يتحول الصراع الديني العقيم إلى الحوار الديني المنتِج.

الكلمات المفتاحية: المُجتمعات الدّينية، التّعدُّدية الدينية، الحوار الديني، الصّراع الديني، سُنّة التنوع، عبد الكريم سروش.

Abstract

Throughout its long history, society and religion persist. This indicates a fundamental fact, which is religion is a determined requirement for the society. While the tradition of difference has been the distinctive character of all religious societies, this did not preempt conflict. Yet, humanity is moving toward acknowledging the wisdom

(*) البريد الإلكتروني: samiphilo@hotmail.com.

of peace and dialogue, and to strive for civilized. This paper will highlight the work of an Islamic thinker AbdolKarim Soroush on religious pluralism.

Keywords: Religious societies, religious pluralism, Religious Dialogue, Religious Conflict, Tradition of diversity, AbdolKarim Soroush.

مقدمة

إذا كان الفيلسوف أرسطو قد عرَّف الإنسان بأنه كائنٍ ناطق انطلاقاً من تمايزه عن الحيوان بِمَلكة العقل، فإن السّوسيولوجي سيُعرِّفه انطلاقاً من تمايزه عن نوع الحيوان بخاصية جوهرية وهي الاجتماع، وتالياً يُعرِّفه رجل الدين بأنه كائن مُتعبِّد (متدين)، وهذه المفاهيم عن الإنسان تبدو للوهلة الأولى متباينة، لكن في الحقيقة هي جدُّ مُحكمة ومُتكاملة، إذ ليس يستطيع الإنسان ـ أنَّى كان ـ أن يعيش خارج الجماعة، وتلك الجماعة دوماً تمارس طقوساً دينية، وتقيس ذلك على ما بلغت من درجة عقلية لهذا الدين، وتتعدّد بهذا التجارب الدينية في المجتمع الواحد، وفي الدين الواحد كذلك، فضلاً عن اختلاف دين المجتمع عن أديان المجتمعات الأخرى.

وأثناء التّعارف بين المُجتمعات لا بد من تطبيق شَرطية الحِوار، لأنَّه يمثل الجِسر الموصِل من المحاوِر (س) نحو المحاوَر (ع). وتتشاكل موضوعات الحوار، ويتركب طابع المركزية فيها بالنظر إلى أهمية الموضوع. ولما كان الدين عَصَباً في كلِ مجتمع، كان من أهم المركزيات في حوار المجتمعات داخلياً، بين أفراد المجتمع؛ وخارجياً، مع باقي المجتمعات. وفي هذا السياق نقدم محاولة تجْنَحُ إلى نقل المجتمعات الدينية نحو السّلم والتعايش الحضاري ونبذ الصراع الطائفي أو الديني، لتدخل هذه المجتمعات في السّلم كافة، قال تعالى: ﴿**وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ [الأنفال: 61]، والإيمان بسُنّة الاختلاف التي أرداها الله ـ تعالى ـ في خلقه. قال تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ**﴾ [الروم: 22].

إذاً، حول واقع المجتمعات الدينية العالمية الآن، تبرُز نظرية التَّعدّدية الدينية كحلٍّ يرضي جميع المُتدينين مهما كانت عقيدتهم سماوية أم أرضية، ولأهمية الموضوع في حقل علم الاجتماع الديني الإسلامي المعاصر، حرَصْنا على أن نستشهد بأحد المفكرين المهتمين بسُنّة التعددية الدينية وأحقية المتدينين في اعتناقهم، فوقف اختيارنا على النموذج الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش، الذي اطلع بدوره على المجتمعات في الحضارة الغربية أيام دراسته هناك، وتَأمل حالتها الدّينية/التديُّنية مُقارناً إياها بحال الدّين والتَّديُّن في مجتمعاتنا الإسلامية، فوجد حينئذ كم نحن بحاجة إلى إعادة النظر في العلاقة الرسمية بين ما هو ديني وما هو اجتماعي. وعليه، نطرح الإشكالية التي نحاول أن نغنيها بالتحليل بقولنا: لماذا طرح عبد الكريم سروش أهمية توطيد العلاقة بين الدين والمجتمع؟ ثم كيف ردَّ على القائلين بأن الدين للآخرة وليس للدنيا؟ مُثبتاً لهم أن الدينَ في أصله لإسعاد البشرية في الدنيا قبل الآخرة؟ ويستدلّ على كون الدين برنامجاً إلهياً كامل المَعالم، تُهندس به المجتمعات البشرية طريقها، أو طرقها المستقيمة نحو السلم والتعايش والتعارف؟ وفي

عبارة جامعة: ما هو موقف عبد الكريم سروش من المجتمعات الدينية المعاصرة؟ وهل كان جُنوحُه لنظرية التعددية الدينية حلّاً كافياً لنقل هذه المجتمعات المتديِّنة من ويلات الصراع نحو أخلاقيات الحوار؟

أولاً: ضبط المفاهيم المِفْصلية

1 ـ مقولة الاجتماع أو التمدُّن

سُنّة التجمع عُرفت مع الإنسان أكثر من غيره من أفراد نوعه، وسمِّي الإنسان إنساناً لأُنسه وائتلافه مع أبناء جنسه (دغيم، 2002: 1006)، والمدني معناه الاجتماعي، ويخص المجموع الإنساني، الذي يتحقق في السياسة والشريعة، لأن الدولة والدين كليهما مقولتان تعملان على جمع الإنسان وفق مقتضيات تعايشه واستمراريته حضارياً، ولعل كلمة «مَدَنَ»، تفيد دلالة «أقام»، أي شكَّل المدينة، التي أساسها المجتمع، فبدونه لا مدنية تذكر أو تقوم وتستمرُّ. وبهذا فالمقصود من كلمة مدنيٌّ بالطبع، هو أن كل إنسان لا يتسنى له العيش خارج الجماعة وقوانينها، وليس ثمة أدِلة أبْيَن من اجتماعه في المحافل الدينية كالمساجد، والسياسية كالأحزاب، والاجتماعية كالأسواق، والثقافية/التعليمية كالجامعات (دغيم، 2002: 1043).

فالاجتماع ضرورة طبيعية، ومقدّمة لكل تطور، بل وهو شرطية لا بد منها لوحدة أي أمة وتكتلها. فكل وحدة ما هي إلا نتيجة لاجتماع، وكل فُرقة ما هي إلا نتيجة فشل في الاجتماع، والدّين مقولة أساسية لازمت البشرية في اجتماعها، والأمة العربية الإسلامية جمعها الدين أكثر من أي مقولة أخرى طيلة تاريخها.

2 ـ في مفهوم الخطاب الحواري

ابتداء الحوار هو الخطاب العقلاني بين اثنين سواء أكانا شخصين أم حضارتين..، لكن فلسفة الحوار يعتريها نوع من الغموض، ذلك أن ما يُسمى بحوار الحضارات يُتوَّج في النهاية بقوة حضارة واحدة هي السّائدة والسّيدة، أما سائر الحضارات فهي المسُودة، وهذا النوع من الحوار يدعى بالحوار التقويمي»، القائم على ناظم ثقافي يقضي بتناسي أحد الجانبين لقيم الآخر (عبد الرحمن، 2013: 184)، ومنها الدين، بِحُجة أن الحضارة القوية الغالبة هي المنوطة بالاتباع.

إن الحوار الديني، هو منهج عقلاني/أخلاقي، فضلاً عن كونه عاملاً جامعاً للبشرية رغم تبايُن ثقافاتها، إنه رافق الإنسانية وهي تمرّ من مرحلة البداوة والتخلف، نحو الحداثة والتحضر (الوائلي [وآخرون]، 2016: 19). وربما تقاس قوة الأمم بمقياس قدرتها على تفعيل الحوار في مجتمعها، كيف لا وقد شهدنا قوة الحضارة اليونانية، وسقراط يمارس فلسفة الحوار في شوارع أثينا مُبدياً بذلك ثقافة العيش، وعيش الثقافة، في الفضاء العمومي آنذاك. كما شهدنا نحن قوة الحضارة الإسلامية، مع المناظرات الكلامية المتبادَلة، بين

المسلمين وغيرهم من باقي الملل، وهذا كله زاد المجتمع العربي وحدة وتكتلاً. وما الفُرقة التي لا تزال سيدة الوضع إلا بيانا لدور الحوار في الوحدة. هذا ويُعد الدين من أبرز المقولات التي تؤسس للحوار، لذا وقفنا ـ محاولين ـ تبيان مقاربة في الحوار الديني أو التعددية الدينية كمظهر جديد في علم الاجتماع الديني العربي الإسلامي.

3 ـ في مفهوم التعددية الدينية

ما ألفناه في ثقافتنا عن الاجتماع الديني هو أن الأديان نوعان: أديان سماوية موحى بها وأخرى أرضية غير موحى بها، وفي هذه وتلك توجد مذاهب تعد وتحصى، وقد لا تعد ولا تحصى، وانقسم المفكرون وعلماء الاجتماع في تفسير التعددية الدينية (Religious Pluralism) إلى أقسام، منهم من يقول إن سرّ التَّعدد إنما يعود إلى حصة كل دين ـ بما يحوي من نحل ـ من الحقيقة.

ففسّر الفريق **الأول**: «إن ديننا (يخص أي متكلم عن دينه) هو الهداية الحقة وباقي الأديان كلها على ضلالة»[1].

وقال الفريق **الثاني**: «إن طريق أي متديِّن إنما يوصله إلى المطلوب، لكن هذا لا يعني أنه ينفي الآخرين من الوصول إلى مطلبهم من خلال تديُّنهم بدين يخالف أديان الآخرين، أما الكلام في رأيهم عن الحقيقة الكاملة فهي في دين واحد»[2].

كما قرر الفريق **الثالث**: «أن كثرة الديانات والتديُّنات، إنما هي واقعة حقيقية ويتحدث أفرادها عن التجارب الدينية المختلفة والأصيلة، وعن الصراطات المستقيمة، وعن الحقائق المتعددة وليس عن الحقيقة الواحدة»[3].

هذه بعض التفسيرات لتعدد الأديان، لكن الإشكالية الآن، تتمحور حول تعدد الرؤى في تفسير التعددية الدينية، والمؤدية إلى خدش الإيمان والاعتقاد الدينيين؟ (اليزيدي، سروش ونيا، [د. ت.]: 3)، هذا من جهة العقيدة، وتعدد الرؤى قد يفضي كذلك إلى صراعات داخلية في المجتمع الواحد. أو خارجية مع سائر المجتمعات.

بمعنى هل يمكن البحث عن حقيقة أخرى خارج الدين المتدَيَّن به؟ وهل إيجادها يعني التخلي عن بعض حقائق الدين الأصلي؟ أم هذا يؤدي إلى تفسير الحقيقة بحقائق؟ وماذا عن تأثير ذلك على علاقات أفراد المجتمع؟

ليس هناك أي إبهام في المدلول اللغوي لمصطلح «البْلورالية»/بْلوراليسم لأن بْلورال (plural)، تعني الكثرة والجمع. والبْلورالية، تعني القبول بهذه الكثرة والتعدد. وهذا المصطلح

---

(1) «مناظرة بين عبد الكريم سروش والشيخ محسن كديور،» ترجمة دلال عباس، مجلة **المنطلق الجديد**، العدد 3 (2001)، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص 119.

(3) المصدر نفسه، ص 120.

في الحقيقة مستمد من الثقافة الغربية، وخصَّ بالضبط معنى تعدُّد مهام رجل الكنيسة، والتعددية الدينية هي نظرية كلامية في علم الإلهيات المسيحي في مجال تعدد الأديان، تؤمن في جوهرها بتعدد السبل إلى الحقيقة. وبهذا المنطق لا تنفي أي صراط أو مذهب بل ترى فيه طريقاً إلى النجاة (زاده، 2013: 151)، وهو نوع من الهداية لأن الحق أكبر من أن يكون له طريق واحد. وبمعنى آخر تتحدد مهمة عالم الاجتماع الديني المعاصر في بحث كيفية إقناع المتدينين بتعدُّد سبل التديُّن، وضرورة قبول الكثرة فيها.

بناء على نظرية القبض والبسط[4]، يطبق عبد الكريم سروش جوهرها على قارة التعددية الدينية. وهو ميدان يقبل واقعاً كهذا أو واقعاً آخر. إذاً «تعني أطروحة البْلورالية: الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، في كل المجتمعات دون استثناء، والبْلورالية، أي التعددية بالشكل الموجود حالياً تعدُّ من نتاجات الحضارة الجديدة، وتبحث في مجالين مُهمَّين: أحدهما في مجال الأديان والثقافات، والآخر في المجال الاجتماعي، فهناك بْلورالية في المعرفة الدينية، وبْلورالية في المجتمع، أي الدين البْلورالي والمجتمع البْلورالي» (سروش، 2009أ: 11)، وبالتالي فالدين لا بدّ من أن يكون إنسانياً، فلا يمكن إرغام أي شخص على عقيدة ما، ومن هنا تسود الحرية الدينية والاجتماعية التي تحفظ من الصراع وتقوي ـ تالياً ـ فلسفة الحوار والتعايش السلمي (سروش: 2009أ: 98).

فهذا بيان أبجدي لوجود تعددية في الديانات والثقافات في العالم، وكل منها لها مقولاتها، وحضارتها المُحتكِمة ـ طبعاً ـ لمعايير كلية أو مرصوصة مع سائر التعدديات «كما أنه يوجد ارتباط وثيق بينهما (**المجتمع، والدين**)؛ بمعنى أن الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التّنكُّر لمقولة التعددية الاجتماعية» (سروش، 2009أ: 11). لهذا يستند سروش إلى توضيح أن سُنَّة الاختلاف موجودة منذ وجود المجتمعات الأولى في التاريخ، بمعنى أينما يكون المجتمع تتشَّكل فيه تعدّدية كمفهوم يَصْدق على عدة قضايا سواء تعلق الأمر بالدين أو غيره. ورغم أن فكرة البْلورالية أو التعددية، تبدو جديدة من حيث اللفظ إلّا أنها تمتد في أعماق تاريخ الفكر البشري، ليس على مستوى تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسْب، بل تمتد جذورها في التاريخ الفكري للبشرية أيضاً لكل المجتمعات، ومن الطبيعي أن يحظى الطابع العربي الإسلامي في هذه الأطروحة ـ بالنسبة إلينا ـ بجاذبية أكبر، ولذلك «أسعى إلى تركيز الكلام على هذه الزاوية، وأختار من الثقافة العامة الدين وأسلط الضوء عليه بشكل خاص» (سروش: 2009أ: 12). وركز إذاً سروش الكلام حول التعددية الدينية، وذلك «لأن هذه الأطروحة في الأصل تعتمد على دعامتين إحداهما التنوع في الأفهام الاجتماعية بالنسبة للمتون الدينية، والأخرى التنوع في تغييرنا للتجارب الدينية» (سروش: 2009ب: 12).

---

(4) نظرية معاصرة تنظر إلى المعرفة الدينية كسائر المعارف البشرية، وتميز بين الدين كمتن ثابت، والفهم الديني كمعرفة متغيرة (سروش، 2002: 21).

ثانياً: المُجتمَع الدِّيني وسُنَّة التَّنُوع والاختلاف

1 ـ مُجتمع المعرفة وتطور مفهوم الدين نحو التَّعدُّد

لقد مُيِّز في نظرية القبض والبسط بين الدين في ذاته والأصل الثابت، والدين في فهم المجتمعات، وهو الفرع المتغير، «إجمالاً كان حديثنا في نظرية القبض والبسط، هو أن فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية» (سروش: 2009ب: 12)، بهذا المنطق فإن لكل مجتمع خلفية فكرية تُعدّ مخزوناً ثقافياً مسبوقاً يؤمن به كل فرد داخل ذلك المجتمع.

إذاً، ما ذهب إليه سروش حسب تعدد الفهوم الإنسانية وسلطتها الاجتماعية، يشهد له تاريخ العلوم الأخرى غير الدينية، فنحن نشهد في تاريخ الرياضيات أنه عرف محطات إيبيستمولوجية تحوّلية كبرى، جعلت كل جيل رياضي (مجتمع يؤمن بمرحلة في الرياضيات) يُنكر أن الرياضيات التي سبقته في جيل آخر كانت تجيب عن مسائلهم الجديدة، لكن سروش يقول: هو ذاك ما توصل إليه المجتمع الإنساني آنذاك، ولا بد على المجتمع اللاحق أن يحكم ويغيِّر ويبني، ولا يجب عليه إطلاقاً أخذ الزاد الموَّرث له هكذا دون تمحيص، فزمانه غير زمان سالف المجتمعات، وخلاصة المبدأ الأول أنه يقوم على الفهم الدائم والمتحول للمتون الثابتة للدين «وهذه الظاهرة هي التي تحفظ للنص طراوته وتضمن خلوده. إن رأسمال الأديان يتمثل بهذه العبارات النافذة إلى القلب، والعميقة في المعنى والأبدية على مستوى الزمان والمجتمع المتديِّن، بحيث إنها تمنح كل شخص يقرؤها مضموناً جديداً، ولولا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت» (سروش: 2009ب: 13). وهذا الأمر شهده المسلمون في أوائل ظهور هذا الدين الخاتم مع كثرة الفرق، ودلّ ذلك على كثرة الفهوم ومحاولات الفهم على الأقل، وهو ما أكد سنّة الاختلاف كواقع فكري أنتج فلسفة المناظرة والحوار. وعليه فالدين مفهوم دنيوي أولاً لأنه مُرسَلٌ إلى الإنسان في الدنيا لتعيه المجتمعات وتطمح به نحو الأفضل، والدنيا لا نجاح لها إلا بنجاح المجتمع المتدين (سروش، 2009 ج: 28).

2 ـ ضرورة الطَّابع الاجتماعي في المُمارسة الدِّينية

التجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي، وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة، فتارة بصورة رؤيا وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل إحساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود، وأحياناً تشعر النفس بانقباض وظلمة، وأحياناً أخرى بانبساط ونُورانية (سروش: 2009ب: 17) ما يسقطه سروش يؤكد مرة أخرى أن نسبة التعدد تنشأ في ذواتنا فمرة نشعر بشيء، إلى درجة عالية من الاهتمام وتارة ثانية ينقص ذلك الشعور إلى ما دون اهتمامنا به، وهذا على التجارب

الدينية. وكل هذا يعني أن التجربة الدينية هي تجربة الاستجابة للحقيقة النهائية، وأن الخبرة الدينية عبارة عن إدراك العالم وتأويل الظواهر (قانصو، 2007: 149)، فلا مناص من القول بسنة الاختلاف ولا سيَّما إذا تعلق الأمر بالحقيقة المقدسة.

من المبنى الأول والثاني، منطقياً يتشكل المبنى الثالث، وسرُّ الصراع والحروب الدائمة بين المجتمعات البشرية لدلالة على التعدد ولدلالة على جوهر خفي أراد الاختلاف، ولا سبيل لمناقشة كيف يتجسد هذا التعدد «وهو أن كل تزاحم وصراع يقع في هذا العالم فالغرض منه إخفاء سر مُهم وجوهرة ثمينة، فالعارف الحافظ للسّر لا ينبغي أن ينخدع بهذه الظواهر، وعليه أن يترك الناس مشغولين بالنزاع والصراع، ليترك على مستوى استخراج الكنز واكتشاف الأسرار واستلام الجوهرة الثمينة» (قانصو، 2007: 33).

3 ـ تأثير المنطِق الاجتماعي في التَّديُّن

وهٰهنا نورد أبياتاً لجلال الدين الرومي:

«ـ إن الصَّاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب.

ـ فلا تظن سواءً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض.

ـ إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

وهذا هو السبب في التَّفرق سبعين فرقة بل مئة فرقة» (سروش: 2009ب: 34 ـ 35).

وهذا دليل على تغيُّر التّعدد نفسه «إن المشكلة في نظر مولوي ليست في أن فئات من المجتمع المتديِّن تدرك الحقيقة، وبقيت في وادي الضّلالة، بل في أن الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جدّاً، ولذلك بقوا محتارين بين هذه الحقائق، أيها يأخذون؟ ويعيشون عالم الجذبة، وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق» (سروش: 2009ب: 34)، فبدلاً من أن نصف الضلالة فوق الضلالة نجد الحقيقة المتراكمة.

لقد ذكرنا أربعة مباني مُهمة وتبقى الأخريات مضمرة في الأربعة الأولى، كونها منبثقة منها وكذلك سنعالجها في صورة تطبيقات للتعددية، في مقولة الهداية، والحق، والعقل داخل المجتمع. ويلخص سروش كلامه بشأن التعددية في أن الله أول واضع لبذورها في العالم. يقول الله عز وجل: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً**﴾ [الإسراء: 84]، والشاكلة كل ما يُشَكِّل الأخلاق المألوفة من مجتمع إلى آخر لأن العادات مجرد أعراض وليست جواهر رغم أنها في المجتمع الواحد تقترب من التشريعات الدينية، وإلى هنا نكون قد وضحنا ـ في تقديرنا ـ المباني والمعاني للتعددية الدينية، حتى نلج إلى تطبيقات ذلك في تبيان حال المتدين فيها (الصراطات المستقيمة) وردود واقعه الاجتماعي.

4 ـ مستويات الاجتماعي والديني/التباين في الحوار بين العوام والخواص

نورد في هذا المنحى قصيدة أو حكاية، سمَّاها سروش حكاية موسى والراعي، التي تمثل المتكلم (موسى ﷺ) والرجل العامي (الراعي)، مع العلم أن هذه القصيدة، تبين الفرق بين التديُّن البسيط للراعي والتدين المعقد والعميق لسيدنا موسى ـ ﷺ ـ.

يقول الراعي:

«ـ أين أنت حتى أخدمك دائماً.

ـ أخيط رداءك وأمشط شعر رأسك.

ـ أغسل ثوبك وأنظف شعرك من الحشرات.

ـ أسقيك اللبن يا حبيبي.

ـ وأقبل يديك وأمسح على قدميك.

ـ وعندما تريد أن تنام أوسد فراشك.

ـ يا من أفديه بجميع غنمي.

ـ يا من في ذكراه نصف لساني» (سروش: 2009ب: 187).

ـ أما موسى فقد وجد في هذه الكلمات إشارات إلى الكفر وتشبيه الله ـ تعالى ـ بالخلق:

«أيها الراعي: لقد أصبحت مدبراً — وقبل أن تصبح مسلماً أصبحت كافراً

فما الكفر الذي ينطق براً — ضع في فمك قطنة وكف عن الهراء

فإن رائحة كفرك أفسدت العالم — وقد أحيا كفرك الشيطان الخلائق

إن الذي يحتاج إلى اللبن هو من كان في نشوء ونمو ومن يحتاج الخدم واللباس هو من له أقدام.

فتألَّم الراعي وذهب وانصرف من هناك فعوتب النبي موسى ـ ﷺ ـ» (سروش: 2009ب: 188)

«ـ أنت فرَّقت بيني، وبين عبدي بهذا الكلام .

ـ لقد أرسلتك لتصلني بعبادي.

ـ وليس الغرض أن تُبعدهم عني، عليك أن تعمل على إزالة معالم الفراق.

ـ فإن أبغض الأشياء عندي الطلاق ...أنا لم آمرك بشيء فيه نفعي.

ـ بل ما فيه نفعٌ لعبادي.

نحن لا ننظر إلى شكل المقال بل ننظر إلى القلب والحال» (سروش: 2009ب: 188 ـ 189)

هذه الحكاية تبرز ثقافتنا السطحية الحاكمة على القضايا التعبدية بتسرع، ولا سيّما وهو يبين طبيعة التديُّن العامي والمعيشي، الذي يمثل رواجاً في جميع المجتمعات البشرية (سروش، 2009د: 143)، فالملاحظ أن هذه المحاورة تبيِّن أن النبي موسى ـ عليه السلام ـ حكم ظاهرياً على ألفاظ الراعي، في حين هو ذلك ما توصل إليه اجتهاده في الكلام مع الذات المقدسة الرفيعة الشأن، مقابل تلك الألفاظ التي استقبحها موسى ـ عليه السلام ـ بحكمة يدرك الألفاظ التي يخاطب بها الله تعظيماً لقدرته على كل شيء؛ لذلك «هل تتوقع أن يتحدث الناس جميعاً مع الله بلسان واحد ويعيش المجتمعات كلها تجارب عرفانية ودينية متشابهة؟ إن هذا الراعي يمتلك الإيمان المحض ومحض الإيمان، وهو حقيقة التجربة الدينية، لكن الخلل يكمن في بيانه وتفسيره لهذه التجربة» (سروش، 2009د: 187)، وأورد سروش هذه الحكاية كدليل على أن الكثرة مقابل الوحدة، هي كثرة الطرق إلى الحقيقة الواحدة، وكل تلك الطرق مُحقة وهو ما أراد موسى ـ عليه السلام ـ أن يكفِّر فيها الراعي، كون الطريق الذي يسلكه هو، لا يسلكه موسى ـ عليه السلام ـ رغم أن جميع الأديان حافلة بأدبيات الحقيقة الإلهية، التي هي وراء أي إدراك، وتلك الحقيقة الجامعة لكل الحقائق تسمى الحق» (قانصو، 2007: 148)، وفضلاً عن ذلك ينزل الدين بالنسبة للمجتمع المتدين بمنزلة المكمل والهادي، وحتى الآن ليست هناك أية منافاة بين الدين والتدين والمجتمع المدني (الواعظي، 2001: 142).

فالله واحد والخلائق كثيرة، والسّرُّ في التنوّع والتعدد في إيماننا بالله نفسه، دليل كلامي واجتماعي على أن الله أراد أن يسلك إليه عباده طرقاً متعددة، لأن توحيد ذلك المسلك في طريق واحد هو نقصان من الذات الواحدة وتحييزها لجهة واحدة، في حين هو في كل مكان خلقه، حتى في الذوات الإنسانية المفكرة «إن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة بعدد أفراد البشر، وكل إنسان يملك فهماً خاصاً عن الله تعالى، وبعبارة عرفانية إن الله تعالى يتجلى لكل إنسان بنحو من الأنحاء، وكل هذه التجليات محترمة، ومقدسة، والدين الإلهي يقرر صحة هذه التجليات بأجمعها» (سروش: 2009ب: 189)، ويؤصل هذا النحو كل تجربة إيمانية كون الكافر يكفِّر ويغطي عن الطريق الذي جعله الله متجلياً للاتباع. فلم يبق غموض يكتنف واقع التعدد الاجتماعي وواقع الأديان فيها، لهذا ينبغي السعي إلى طرح نظرية تضطلع إلى تأسيس علم اجتماع أديان، وتكون الغاية منه تفعيل حوار الأديان وجعل الدين مقولة ثقافية تتعدد من مجتمع إلى آخر، وليس من الحكمة بمكان أن يسهر المسلم المعاصر على إثبات أحقية دينه أمام باقي الأديان معْرضاً بذلك عن ثقافة الحوار ومسهماً تالياً في خلق الصراع.

فما أشار إليه سروش شهادة الواقع الإنساني، منذ ظهور الإنسان نفسه، فالله كمعنى وذات مقدسة واحد، وكتسمية، تتعدد أسماؤه إلى ما لانهاية، فاليونانيون من منظورهم الجمالي اسمه الجمال المطلق، وفي منظورهم الغائي أسموه الغاية لكل شيء، كونه المبدأ لكل شيء والمسلمون أسموه الخالق، والقوي، والعزيز، والرحيم استناداً إلى الصفات التي ترد منه ـ عز وجل ـ، وهكذا عند كل الخلائق، فكل ما في السموات والأرض من خلق الله، فمنطقيا كيفما يصنع إلا وهو في إتقان الصنع الإلهي، لا مخرج له عنه، وهٰهنا كل الطرق التي يسلكها تكون مقاربة أو عين الصراط المستقيم. فالصراطات إذن إلى الله، بقدر

الصراطات من الله إلى العباد. وبعبارة أخرى الطرق إلى الله الواحد بقدر الطرق منه ـ سبحانه ـ إلى عباده. فلا نفي لتجارب الآخرين، حتى لو كانوا من خارج المجتمع الإسلامي.

5 ـ تَغيُّر مَقولات المُتدين في المجتمع العالمي المعاصر

من خلال تطور التديُّن في المجتمع، برز إلى الوجود سؤال التعددية الدينية، فالمتدين محصور بين سلطتين، سلطة الدين وسلطة المجتمع إلى أيهما يميل على حساب الآخر؟ وهنا حدّ سروش الاحتمالات المفترضة من طرف المناظرين له، وبدأ أول ما بدأ بمسألة العقلانية، حيث طلب من المتحاورين معه، أن يشاركوه معالجة الموضوع أولاً من الخارج، أي الانسلاخ من التوجهات الشخصية، والاحتكام إلى مقولات المنطق والفلسفة «وفي هذا الحال سيكون سؤالنا بهذه الصورة: ما موقفنا من الكثرة الموجودة فعلاً على مستوى الأديان والمذاهب؟ فهل يصحُّ الاعتقاد بأن كل واحد منها يمثل طريقاً للنجاة والهداية؟ وفي مقام العمل هل يجب علينا أن نتعامل مع أتباع هذه الأديان ـ من مجتمعات ـ من موقع التسامح أم لا؟» (سروش: 2009ب: 79).

هذه المعالجة يُدرجها سروش خارج الدين، كونها تطرح كل الأديان بما فيها الإسلام تحت محك النظر، وبهذا يكون سروش من الدعاة الأوائل لتأسيس علم اجتماع الأديان وبصفة شمَّالة، مع الإقرار بالتنوع والاختلاف الحقيقي على مستوى الأديان يقول: «هنا أرغب في إضافة ملاحظة وهي أن موضوع التعددية ... من حيث إن مباني البْلورالية والتعددية جميعها مقتبسة من خارج الدين؛ بمعنى أن بحث العقلانية والنجاة وجوهر الدين والهداية و«تفسير التجربة الدينية «وتغير النص» وأمثال ذلك جميعها مقتبسة، من خارج دائرة الدين، وعند ما يقوم أساس التعددية على هذه المباني، فإن الجزم قهراً ومنطقاً، يكون بحثاً من خارج الدين» (سروش: 2009ب: 81). وبذلك يكون بحث العقلانية مؤَسَّساً على المقولات الموضوعية للسوسيولوجيا الدينية المتموقعة خارج الدين نفسه، ومنها ـ حسب سروش ـ التجربة الدينية، فهم النص، النجاة والهداية، وغيرها.

وهنا يحلل سروش موضوع المعالجة وقد رفعه إلى أفق المفهوم، لأن ذلك يحميه من الأدلجة التي تترجم المعرفة بالعقيدة أو العلم العقيدة (سروش، 2014: 139) من جهة، ويعممه من جهة ثانية، وأما إذا حصّله (وضعه) في الماصدق، فإنه يقيده بالأدلجة من جهة، ويخصصه من جهة ثانية، تماماً كما أُدلج الدين الإسلامي في مجتمعاتنا بأنه الدين الأصح، مقابل بطلان سائر الأديان. ورغم أن ذلك التقدم حاصل في واقع المجتمعات غير الإسلامية التي تدين ديانات أخرى، فمنطقياً كما أشار سروش في القبض والبسط، الدين يُعتمد في فهمه على المعارف البشرية الأخرى، ولا يمكن استحضارها إلا من طرف سائر المجتمعات الغربية، وهي من خارجه أيضاً، ومن ثمة يجب أن يُحتكم إلى معالجة موضوع التعددية من خارج الدين كذلك» (سروش، 2002: 21) حتى يتم إنشاء مقاربة بين مقولتَي الديني والاجتماعي، وفي نزاهة موضوعية.

والعقل في منظور سروش، من أهم القوالب التي تعالج الدين من الخارج، وهنا يذكرنا بالمعتزلة التي قدمت الفهم العقلي عن النص الوحياني، كون الدين ذاته خطاب للعقل البشري، والقرآن مُرسل إلى كل المجتمعات البشرية وليس حكراً على العرب فحسب، و«أن تاريخ العقل والعقلانية في المجتمعات البشرية ونظرة الإنسان للعقل، والأخطاء التي تورط فيها العقل البشري، وأشكال الصراع الفكري والسِّجال الذي لا ينحل والكشوفات بالنسبة إلى العلة والدليل، فتحت الباب على معرفة حدود العقل، ومقدار قابليته على فهم الحقائق، وهذا التواضع العقلاني يؤثر قطعا على فهم الإنسان للدين» (سروش: 2009ب: 83 ـ 84). ومن هذا يندرج الدليل على أن الإنسان في تجاربه العقلانية كلها سلسلة ظنون؛ بمعنى أن كل ما توصل إليه المجتمع البشري قابل للتغير، ومن ثمة لا دليل جازم عندنا حول الحقيقة من وجهة العقل، وينتج بالذات حقانية أهل العقول كلهم، حتى لو تعلق الأمر بالدين «على هذا الأساس لا يمكننا منح الحقانية لنظرية أو عقيدة معينة بسهولة، ولا يمكن إثبات بطلانها بسهولة كذلك» (سروش: 2009ب: 84).

وِفْق هذه المقولات يقول سروش إن الإنسان في المجتمع المعاصر، تديُّنه معلَّلٌ ومعيشيٌّ، وفي التديُّن المعيشي يرتدي الله ثوب الشارع والمقنن الصارم في طبيعة أحكامه الشرعية التي لا بد من طاعتها، وعليه يبتعد فهم الدين هٰهنا إلى حدود الرؤية الأسطورية المفارقة (سروش، 2009د: 153 ـ 154) أكثر مما هو مُدلّل، بمعنى أننا إذا استجوبنا المتدين حول اختياره لهذا الدين يعلل ذلك بالوراثة والحقانية (دين المجتمع أو الآباء والأجداد)، ولو طلبت منه الاستدلال على ذلك يعترض، ولا يتسنى له صناعة الأدلة «ولذلك نرى أن الأدلة لها دور في عالم المعرفة، وكذلك العلل أيضاً، وأحياناً تكون الأدلة قوية إلى درجة أنها تدحض وتعزل جميع أدلة الطرف المقابل، ليبق رأي واحد في الذهن» (سروش، 2009د: 89 ـ 90).

وهذا النمط العقلاني يتوجب حضوره عند عالم الاجتماع المعاصر مع المتكلم، لأن الأول يسعى إلى الدراسة الموضوعية لحقيقة الأديان وتعدد التجارب فيها، أما الثاني، فيُسَلِّم جدَلاً أن دينَه الذي يتَّبعهُ صحيحٌ، ثم يسعى إلى الدفاع عنه ضد الخصوم من جهة، وإقناعهم باعتناقه من جهة أخرى، وهذه ليست مهمة السوسيولوجي، الذي يجادل الطرف الآخر بالتي هي أحسن، ومن خارج الدين سواءٌ أكان هذا الدين دينه أم دين مُجادِله، وهذا الأنموذج لم يُصنع بعد. ولعل عالم الكلام الأصيل يُرجع مقالاته أساساً إلى الحوار التعليلي وليس الحوار التدليلي. ولقد بين ذلك عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في كتابه **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة** بقوله «قبول النتائج التي توصل إليها الأدلة القاطعة، أو الأدلة المرجِّحة إذا كان الموضوع مما يكفي منه الدليل المرجِّح، وإلا كانت المناظرة من العبث الذي لا يليق بالعقلاء أن يمارسوه» (الميداني، 2009: 369) وهذا إنما تبيان لزيغ دور المناظرة في غالب أهدافها والمقصود من هذا، أن المتناظرين يكون في حسبانهم وجوب الانتصار على الخصم سواء تعلق الأمر بالمناظِر أو المناظَر، وحينها يفقد كلاهما غاية المناظرة، وهي الانتصار إلى الحق الذي قد يكون عند أحدهما أو يجانبهما معاً.

ولهذا ركز سروش على الدليل وليس العلة، لأن العلة فردية، ولكلٍّ علة انتمائه على حدة، أما الدليل فمشترك بين المتناظرين، ومن ثمة لا يستطيع البتة أحدهما الانتصار للدليل لوحده، كون الدليل ينظر للحق في أصله وبالتالي ينتصر للدليل على حساب التعليل، الذي يرفع المتدين من درجة التَّدين التقليدي والشائع في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، إلى التدين المعرفي، و«الواقع أنه يجب علينا في هذا المجال التفكيك بين التديُّن الذي ينطلق من موقع التقليد وبين التديُّن الذي ينطلق من موقع التّحقيق. فالتعددية من شأن التدين من النمط الثاني لا من الأول» (سروش: 2009ب: 91) الذي يفضي به إلى التحليل الكلامي المستدل «وإن كنتم تقصدون الإيمان المدلَّل، فإن البحوث الكلامية هي مصدر هذا الإيمان فغلق باب علم الكلام من أجل بعض النواقص والآفات ليس له مسوغ عقلاني، وأن هؤلاء كسحق الورد ونتف أوراقها بسبب وجود الشوك في عودها» (سروش: 2009ب: 95)، هنا نتوصل مع سروش إلى أن المتديِّن أيا كان دينُه، له نصيب من الحق قياساً على نصيبه من العقل، فما موقع هذين النصيبين من الهداية الإلهية؟

المتديِّن كما أشار سروش منحصر بين العقلانية والحقانية، ولكن ما هو الحق في الدين؟ إن الحق ـ على أية حال ـ هو ما طابق في كلا المعنيين إلا أن الحق في الأديان يلازم الهداية أيضاً، فِعلا الواقع ما نقول إن هذا الدين حق لزيد «يعني» الدين الهادي لزيد «لا أن هذا الدين باطل وأتباعه ضالّون أو معذورون» (سروش: 2009ب: 103)، وهنا يوضح سروش أن أمر الهداية يشمل المتدين في عقلانيته وحقانيته كونها ـ الهداية ـ هي المسيِّرة لذلك من الخفاء، إلّا أن تكون نية الإنسان المتديِّن طمس الحق والعقل، رغم نورهما يقول الله عز وجل: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً**﴾ [الإسراء: 84]. فالاعتقاد الديني رفيقٌ للذاتية فلا يعدو المتديِّن المتصلب يعترف بالآخر إلا وهو ملزمٌ نفسه أن يصحِّح تديُّنه ويخطئ تديُّن الآخرين ومن هنا تنشأ الأيديولوجيا الدينية النافية لمنطق الحوار، هذا الحوار الذي لا يمكن تطوير علم اجتماع الأديان إلا به.

خاتمة

من التحليل السابق، والذي حاولنا فيه عرض الرؤية القائلة بعلاقة التكامل بين مقولتَي الديني والاجتماعي، ومنطق الفهم الديني وطريقة تفعيل التَّدين في أفق الفضاء العمومي والدعوة إلى تأسيس الرؤية المتفتحة القائمة على ناظم منهجي بحرص على سُنَّة الاختلاف، وضرورة الاعتراف والتعايش الديني، على المستوى العربي الإسلامي، أو حتى على المستوى العالمي، نستنتج أهم النقاط التي يحتاجها عالم الاجتماع الديني ليمضي بهذا الفرع من المعرفة الاجتماعية إلى أفق أحسن ونذكر:

ـ لا بد أولاً من الإيمان بأن التجديد لا يقوم على علم واحد، فلا بد من استناد علم الاجتماع الديني إلى علوم أخرى.

ـ دراسة الأديان من خارجها، وليس من داخلها، مع الإبقاء على المسَلَّمات الشخصية مضمرة جانباً.

ـ تفعيل منطق الحوار، لأن به يحدث التبادل بين النظريات بالأدلة، وليس بمجرد التعليلات السطحية كما الجدالات الصراعية الفارغة.

ـ الهدف من مشروع علم الاجتماع الديني الجديد أو المعاصر، هو استحداث منطق مُحايِث، أو معيار يزن به إحصائياً واقع التديُّن، وأشكاله الاجتماعية وتعليله، وليس فقط مجرد وصف.

ـ التعددية الدينية هي نتيجة تاريخية لواقع التدين المتطور عبر التاريخ، في كل المجتمعات البشرية، وقد آن الأوان لبحث هذه الإشكالية، حتى وإن اقتضى الأمر أن يتحول مصطلح علم الاجتماع الديني إلى مصطلح علم اجتماع الأديان.

المراجع

دغيم، سميح (2002). **موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.** بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

زاده، محمد حسين (2013). **مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية.** ترجمة سيد حيدر الحسيني. الرياض: دار الهدى للدراسات الحوزوية.

سروش، عبد الكريم (2002). **القبض والبسط.** ترجمة دلال عباس. بيروت: دار الجديد.

سروش، عبد الكريم (2009أ). **التراث والعلمانية.** ترجمة أحمد القبانجي. بيروت: منشورات الجمل.

سروش، عبد الكريم (2009ب). **الصراطات المستقيمة.** ترجمة أحمد القبانجي. بيروت: منشورات الجمل.

سروش، عبد الكريم (2009ج). **الدين العلماني.** ترجمة أحمد القبانجي. بيروت: منشورات الجمل.

سروش، عبد الكريم (2009د). **العقل والحرية.** ترجمة أحمد القبانجي. بيروت: منشورات الجمل.

سروش، عبد الكريم (2014). **أرحب من الأيديولوجيا.** ترجمة أحمد القبانجي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

عبد الرحمن، طه (2013). **الحوار أفقاً للفكر.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

قانصو، وجيه (2007). **التعددية الدينية عند جون هيك: المرتكزات المعرفية واللاهوتية.** بيروت: المركز الثقافي العربي.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة (2009). **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة.** ط 10. دمشق: دار القلم.

واعظي، أحمد (2001). **المجتمع الديني والمدني.** ترجمة حيدر حب الله. بيروت: دار الهادي.

الوائلي، عامر عبد زيد [وآخرون] (2016). **التعددية الدينية وآليات الحوار.** بيروت: دار الروافد الثقافية.

اليزدي، مصباح، عبد الكريم سروش وعلي رضا قائمي نيا ([د. ت.]). **بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة.** ترجمة حيدر حب الله. بيروت: دار الهادي.

إمّا مُقاوماً وإمّا مقتولاً: الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى كنقطة تحوّل في إعادة صياغة وكالة جسد وروح الفلسطيني/ة

سهاد ظاهر ـ ناشف(*)

أستاذة مساعدة في العلوم السلوكية كلية الطب، جامعة قطر.

ملخّص

تتقصّى هذه المقالة التحوّلات في تشكيل جسد الفلسطيني/ة كموقع لوسم القوى الاستعماريّة الإسرائيليّة، وبالتّوازي أداة للتحرّر بيد المجتمع وقوى المقاومَة الفلسطينيّة، وبخاصّة خلال الانتفاضة الأولى سنة 1987 وحتى اليوم. تدّعي المقالة بأن الانتفاضة الأولى كانت نقطة تحوّل وتكثيف لدور جسد الفلسطيني/ة، مادّة وروحاً وعقلاً، بحيث مثّل أداة جمعيّة أساسية في النّضال للانسلاخ عن الاستعمار وأداة أساسيّة للقوى الاستعماريّة لفرض سيادتها. تعتمد المقالة على توثيق وتحليل لبيانات إثنوغرافية جُمِّعت على يد الباحثة، وأيضاً على بيانات محفوظة، كتابات وأبحاث سابقة خاضت في قضايا جسد الفلسطيني/ة السّياسي.

إن القضايا التي سيتم التطرق إليها في المقالة سرداً وتحليلاً تتوزّع على محورين متداخلين يستحيل الفصل بينهما. يركّز المحور **الأوّل** على آليات مواجهة الفلسطيني/ة لمنظومة السّلطة ـ الاستعماريّة الإسرائيليّة، من خلال استخدامه/ها لحيّز ـ زمن جسده/ها الخارجي والدّاخلي، وكيف تكثّف ذلك الاستخدام خلال الانتفاضة الأولى. أمثلة على ذلك مواجهة ومهاجمة آلة الفتك الاستعمارية مباشرة، اختراق الحواجز ومنع التجوّل إلى الحيّز ـ زمن الإسرائيلي، تسريب المعرفة وتهريب النّطف من داخل السجن، الإضراب عن الطعام وغير ذلك. أمّا المحور **الثّاني** فيركّز على الممارسات الإسرائيلية الاستعمارية على جسد الفلسطيني/ة الحي/ة والميّت/ة وتحويله إلى أداة لفرض السّيادة ولـ «حلبة» للتَّنازُع وللتفاوض ولإعادة صياغة علاقتها بالفلسطيني/ة. أمثلة على ذلك إعدام الفلسطيني/ة ومحوه/ا، السيادة على شكل ثكل الشّهيد/ة، احتجاز جثامين الشّهداء، سرقة الأعضاء من

(*) البريد الإلكتروني: snashif@qu.edu.qa.

الجثامين وغير ذلك. تدّعي المقالة بأنّه يمكننا قراءة وكتابة التاريخ الفلسطيني من خلال قراءة وتتبّع ما كُتِب وحُفِر على جسد الفلسطيني/ة.

كلمات مفتاحيّة: الجسد السياسي، فلسطين، استعمار، مقاومة، سيادة.

Abstract

This article traces the transformations in restructuring the Palestinian body as a site for the Israeli colonial marking, and as a tool of liberation used by the Palestinian society. Drawing on ethnographic an archival data, the article explores how the first Intifada (1987) should be considered as a historical turning point in intensifying the Palestinian body transformation. during the first Intifada, the Palestinian body constituted as a main tool in breaking away from the colonial entity, but also used by that entity to impose its sovereignty over the Palestinians' lives and deaths.

The article is divided into two main interlocking themes that cannot be separated. The first theme focuses on how since the first intifada, the Palestinians intensively and collectively confronted the Israeli colonial tools by using the internal and external spaces of the body. Examples include direct confrontation with the Israeli army, penetrating checkpoints and reaching the Israeli space-time, smuggling of knowledge from prisons, and hunger strikes inside the prisons. The second theme focuses on the Israeli colonial apparatuses inscribed on the lived and dead body. Examples include the execution and elimination of the Palestinian, sovereignty over funerals and burials of martyrs, and withholding corpses. The article claims that we can read and write the Palestinian history by reading what was inscribed over the Palestinian body.

Keywords: Political body, Palestine, colonialism, resistance, sovereignty.

إنّني مندوب جرح لا يُساوِم

علّمتني ضربة الجلّاد أن أمشي على جرحي.../وأمشي.../ثم أمشي.../وأقاوم[1]

قبل نكبة 1948 ومروراً بها وما تبعها من نكسات تكثفت بنكسة 1967؛ واستمراراً بالانتفاضة الأولى سنة 1987 مروراً بانتفاضة الأقصى سنة 2000 وحتّى اليوم، مر ويمر، وسوف يمر جسد الفلسطيني/ة حيّاً كان أم ميّتاً بسيرورة وَسْم، حفر وتشكيل متواصلة، تهدف لصياغة، وأيضاً لإعادة صياغة علاقات القوى، السيادة والمُقاومة بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي؛ المستعمَر/ة ـ المُقاوِم/ة والمستعمِر/ة ـ الحاكم/ة. لقد كان ولا يزال جسد الفلسطيني/ة منخرطاً في الحقل السياسي بشكل مباشر وغير مباشر، ولطالما كان هدفاً من بين أهداف، ووسيلة من بين وسائل متعدّدة للقوى الاستعمارية الإسرائيليّة، وللقوى المُقاوِمة الفلسطينيّة أيضاً. ستواكب هذه المقالة التحوّلات والتحويرات في سيرورة هذا التّشكيل والوسم والحفر منذ الانتفاضة الأولى وحتى اليوم، من خلال تتبُّع الدّور الّذي شغله جسد الفلسطيني/ة كحيّز ـ زمن لصياغة السيادة الإسرائيلية والمقاومة الفلسطينية في

(1) من قصيدة «مغني الدم» للشاعر محمود درويش.

المقابل. تعكس المقالة مركزيّة جسد الفلسطيني/ة وكيفيّة تجاوزه ثنائيات الحياة ـ الموت؛ السيادة ـ العبوديّة؛ الذات ـ الشّيء؛ الحيّز ـ الزّمن... وغيرها من الثّنائيات الّتي تطرحها أغلب الأطر المعرفية الغربية. تركّز هذه المقالة على الجسد السّياسي والذي عرّفتاه أوّلاً الباحثتان في العلوم الإنسانيّة نانسي شيبرهيوز ومارغريت لوك على أنّه ذلك الجسد الذي يُستخدم أداة (artifact) للسيطرة الاجتماعيّة والسياسيّة، وأيضاً أداة للمراقبة ولإعادة إنتاج الجسد الفرديّ والاجتماعي بهدف السيطرة عليهما (Scheper-Hughes and Lock, 1987). تحاول المقالة تبيان سيرورة تشكّل الجسد السّياسي الفلسطيني وأيضاً كيف يمكننا كتابة التاريخ الفلسطيني وقراءته من خلال قراءة ما كُتِب وحفِر على جسد الفلسطيني/ة، وكيف كانت الانتفاضة الأولى كنقطة تاريخية في تحولات الجسد الفلسطيني وتحويله لإحدى الوسائل الأساسيّة للانسلاخ عن الاستعمار.

أولاً: معرفة تفيض من الجسد

لقد عرف التاريخ والحاضر الاستعماريّ في العالم الكثير من الممارسات الاستعماريّة على جسد المُستَعمَر/ة الحيّ/ة والميّت/ة (Rao, 2006; Pierce, 2006; Mimdani, 2014)[2]، هذه الممارسات هي تجلٍّ للانخراط المباشر للجسد في الحقل السياسيّ ليكون حيّزاً لحفر السيادة وحفر المقاومة واستعادة السيادة. هذا الحفر هو جزء من وسم الخطاب والقوّة الاستعماريّة على مادة الجسد (Bhabha, 1990) والذي تفسّره جوديث باتلر على أنّه جزء من تحويل الفلسطيني/ة إلى «آخر» على يد المستعمر/ة الإسرائيلي/ة/، وتحويله إلى من لا يستحق الحياة والحزن على موته (Butler, 2004). جسد الفلسطيني/ة أيضاً كان ولا يزال يشكّل حلبة للصّراع ولحلّ النزاعات وأيضاً أداة ووسيلة لفرض، ولرفض السيادة الاستعماريّة الإسرائيلية على الجسد (مادّة وروحاً[3] وعقلاً) وعلى الأرض الفلسطينيّة، وعلى كينونة هذا الجسد على هذه الأرض.

رُغم مركزيّة جسد الفلسطينيّ/ة كموقع للحفر المجتمعيّ ـ السياسيّ، فإنّ القلائل والقليلات من الباحثين/ات في العلوم الاجتماعيّة بعامّة والعلوم الإنسانيّة بخاصّة تركّزوا في سؤال وكالة الجسد، أو تطرّقوا إلى مسارات الهيكلة الاجتماعيّة ـ السياسيّة للجسد في المجتمع الفلسطينيّ. لقد ركّزت أغلب الدّراسات على ممارسات الاحتلال الإسرائيلي على جسد الفلسطينيّ/ة الحيّ/ة كمفعول به، بينما تركّزت قلّة قليلة منهم/نّ على كونه فاعلاً ووكيلاً حتى في حالته كجثمان. كانت جولي بيتيت من أولى الباحثات اللاتي تعاملن

(2) كلمة جسد في هذه المقالة تعود للجسد في حالتيه؛ جسد الحي/ة وجسد الميّت/ة. فالجسد لغوياً يعني جثّة، ويكون جسماً أو بدناً حين يكون جسد حي/ة أي تسكنه روح. لذلك حين يُذكر جسم أو بدن فالقصد يعود لجسد الحي/ة.

(3) تُستخدم كلمة روح ونفس في هذه المقالة بنفس المعنى. لغوياً للكلمتين ذات المعنى والفرق أن الروح مذكر والنفس مؤنّثة. ومن منظور إسلامي سنّي فالروح تكون نفساً حين تُنفخ في الجسد.

مع كيفيّة حفر السيطرة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّين/ات وكيفيّة هيكلة علاقة هذا الجسد مع الأحياء الفلسطينيّين/ات من حوله، ليشمل ذلك العلاقات الجندريّة بين النساء والرجال (Peteet, 1994: 31-32). وتشدّد بيتيت على حقيقة أنّ السيطرة الإسرائيليّة على أجساد الفلسطينيّين/ات تنعكس في العنف الجسديّ، وأنّ الاحتلال لا يسعى لبلورة جسد «عبد» فلسطينيّ فحسب، بل أيضاً لضمان وجود مجموعة خنوعة تنصاع للأوامر ومهدّدة بالقدر الذي يمنعها من أن تكون ضالعة في فعل الحريّة (Peteet, 1994: 33). وهذا يشير إلى كيفيّة استهداف الاستعمار لوعي الفلسطيني/ة وكيفيّة فهمه/ا لذاته/ا بعلاقته/ا مع القوى الاستعماريّة. لاحقاً، تطرّقت ليندا بيتشر (Pitcher, 1998) إلى حفر الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي وحفر أدوات القمع الإسرائيليّة على الجسد الفلسطيني أيضاً. وتعتبر بيتشر جسد الفلسطيني/ة جَمعاً مُضمّناً بمعانٍ اجتماعيّة. فبرأيها، الدم يرمز للقوّة التي توحّد الجسد الفلسطينيّ مع الأرض، وتعتبر الممارسات الفعليّة على الجسد، بوجه عام، بؤرة اقتلاع من الأرض في ظلّ الاحتلال الإسرائيليّ (Jenkins, 1998).

لقد تطرقت بيتيت وبيتشر إلى الجسد الفلسطينيّ إبّان الانتفاضة الأولى (التي اندلعت عام 1987)، وكلتاهما تُبرزان التعقيدات القائمة في العلاقات بين الجسد الفرديّ والجسد الجَمعيّ ـ الاجتماعيّ. وتدّعي الاثنتان أنّ العلاقات الكولونياليّة تُحفر على جلد الجسد، كي يكون راسخاً في قصّة الجسد الجمعيّ. وتضيفان أنّ الجسد الذي يخضع لعملية تشيىء يتحوّل إلى رمز للذاتيّة الجمعيّة الفلسطينيّة. من هنا فإن استهداف جسد فلسطيني/ة هو وسيلة لاستهداف الذات الجمعيّة الفلسطينيّة. إضافة إلى ذلك، تتطرّق تانيا راينهارت (Reinhardt, 2002) إلى كيفية قيام قوات المهيمن/ة الإسرائيليّ/ة بتنظيم الجسد الفلسطينيّ، وتمزيقه وإلحاق الأذى به، وتنوّه لحقيقة أن سيطرة الدولة الإسرائيليّة تتغلغل في كلّ أبعاد الحياة اليوميّة، بدءاً بالسيطرة على حركة وتنقّل الفلسطينيّ/ة، وتحديد وجهته/ا التي يستطيع/ تستطيع أن يقصدها/تقصدها أو لا يستطيع، وأمكنة العمل المصرّح بها وأمكنة تلقي العلاج وكيفيّة تلقّيه، وانتهاءً بمدى شعوره/ا بالأمان في منزله/ا. أي أن حضور السّيطرة الإسرائيليّة راسخ في الحياة اليوميّة للمجتمع الفلسطيني ومن ضمن ذلك كيفيّة كينونة الفلسطينيّين/ات في الحيّز والزمن اللذين تهيكلهما القوّات الإسرائيليّة ـ حتى في البعد المادي المحسوس (Allen, 2008: 475). لقد رافق النّكبة والنّكسة وما بينهما وبعدهما ممارسات استعمارية تستهدف أجساد النّساء الفلسطينيّات على وجه خاص. فـ «الذكورة المفرطة» كما أسمتها لورين دولر في سياق بلفاست (Dowler, 2002)، هي جزء لا يتجزّأ من الحروب والنّزاعات، ولأجساد النّساء حصّة اللبؤة من أبوية وذكوريّة الاستعمار. في مقالتهما عن «شهوانية» آلة الاستعمار الإسرائيليّة تحديداً، توثّق وتحلل ظاهر ـ ناشف وشلهوب كيفوركيان منطق العنف الجنسي في سياقه التاريخي والحالي كآلية خفيّة ومرئيّة للنّظام الأبوي الاستعماري الإسرائيلي ضد المجتمع الفلسطيني، وكلاهما تتعاملان مع انتهاكات أجساد النّساء كجزء لا يتجزّأ من ممارسات الإبادة للمجتمع الفلسطيني (ظاهر ـ ناشف وشلهوب ـ كيفوركيان، 2015).

تتقصّى لاحقاً شلهوب كيفوركيان في كتابها **الأمن واللاهوت والمراقبة وسياسة الترهيب**، العنف والسيطرة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ/ة (شلهوب ـ كيفوركيان، 2015)، من خلال توثيقها للحيّز المقدسيّ (Shalhoub-Kevorkian, 2015). وتصف شلهوب ـ كيفوركيان السيطرة والحفر الإسرائيلييْن على مسار ولادة المرأة الفلسطينيّة في القدس وتشير إلى كيفيّة استخدام إسرائيل لـ «اللاهوت الأمنيّ» كمنظومة كولونياليّة تُبرّر وتُموّه العنف الجسدي والنّفسي الغالب على حياة الفلسطينيّ/ة.

من هنا، فإنّنا نتحدّث عن سيادة على كينونة جسد الفلسطينيّ/ة بكليّتها شاملة عقله/ا، ونفْسه/ا وموته/ا أيضا.. في مقاله الشهير «Necropolitics» ينوّه إمبيمبي إلى أن جزءاً من كون إسرائيل الحالة الاستعمارية الحديثة مع تشديد اللام، هو السيادة على الفلسطيني/ة من خلال قدرتها على تقرير مصيره/ا في الحياة و/أو الموت (Ghanim, 2008). فالسيادة برأيه هي قرار من يموت ومن يحيا ومن تحق له/ا الحياة ومن يحق له/ا الموت (Mbembe, 2003: 25). إن جزءاً من ادعاء وتحليل إمبيمبي ومن أتوا من بعده يعتمد على مفهوم الحاكميّة (Governmentality) للفيلسوف والمؤرّخ الفرنسي ميشيل فوكو والتي تعني القدرة على التحكّم، السيطرة وتوجيه سلوك وقدرات «الآخرين» وذواتهم (Foucault, 1991) . تتجلى هذه السيطرة في مفهوم «السّلطة الحيويّة» (Bio-Power) الذي تبنّاه الكثر من الباحثات والباحثين في تحليل ممارسات السلطة الاستعماريّة على جسد الفلسطيني/ة الحي/ة والادّعاء بأنّه أحد الأدوات الأساسية في التحكّم بجسد الفلسطيني/ة. اعتماداً على مفهوم فوكو لـ Bio-Power يعرِّف دافيد سكوت (David Scott) «الحاكمية» الاستعمارية على أنها إرادة القوى الاستعمارية لإعادة تعريف المُستَعمَر/ة من خلال تدمير وإعادة بناء الذات السابقة للاستعمار بهدف التأثير وصياغة سلوكه/ا كإنسان مُستَعمَر/ة. في كتابه **صور موت الفلسطيني** (ناشف، 2015) يحلّل إسماعيل ناشف طبيعة النظام الاستعماري بوصفه «جهازاً مبنياً على العنف التفكيكي والإحلالي المُشتق من النّظام الرّأسمالي الأم (ناشف، 2015: 28). تستمر عمليّات التّفكيك والإحلال الممارسة على أجساد الأحياء إلى عمليات تفكيك وإحلال على أجساد الأموات لتتم إعادة صياغة كيف على جسد الميت/ة المُستعمَر/ة أن يكون أو كيف عليه ان لا يكون. يُقصد هنا بالكينونة بمعناها الوجودي. إن الوكالة على جسد الميّت/ة هي جزء لا يتجزّأ من أي منظومة استعماريّة حديثة تمارس سلطتها البيو ـ سياسيّة على الذّوات المُستَعمَرة (Mbembe, 2003: 39). من هنا فإن هذه المقالة تسعى لتوثيق آليات التفكيك والإحلال المُمارسة على جسد الفلسطيني/ة من جانب السلطة الاستعماريّة وأيضاً التفكيك والإحلال الذي يستخدمه الفلسطيني/ة بكل أنواع فضاءات ومساحات جسده/ا الدّاخليّة والخارجيّة لمقاومة المُستَعمر/ة. عن العلاقة التفاعليّة بين داخل وخارج جسد الفلسطيني/ة تبرز عدّة دراسات. فمثلاً، في كتابه *Palestinian Political Prisoners* يوثّق إسماعيل ناشف كيف يستخدم الأسير الفلسطيني داخل جسده كحيّز لنقل النّصوص التي لا يمكن نقلها بواسطة اللمس المباشر بين الجسد الفلسطينيّ من الخارج وبين الجسد الإسرائيليّ (Nashif, 2008). ونرى داخل وخارج جسد الأسير باديين أيضاً في بحث ميران إيبشطاين، وهو طبيب، عند حديثه عن كيفية قيام الأسير الفلسطينيّ بتفكيك جسده من

الداخل بشكل جسديّ (فيزيولوجيّ)، من خلال بيع كِليته (Epstein, 2007: 473)، من أجل الحفاظ على وجوده واستمرار حياة عائلته في الخارج، خارج السّجن.

داخل السّجن، يمر جسد الفلسطيني/ة بسيرورات تعذيب توسِم جسده/ا وروحه/ا وعقله/ا أيضاً. فلا فصل بين الجسدي والنّفسي والعقلي وما يُحفر على جسد الحي/ة يمتد ويحفر في الذّاكرة ليبقى جزءا من روحه/ا ووعيه/ا. وما يحفر على جسد الميت/ة يُحفر في ذاكرة ثاكليه/ا. فاستخدام مادة الجسد يرافقه استخدام روحه وعقله لينتج قدرته/ا على الصّمود أثناء التّحقيق معه/ا داخل السّجن وعدم الإفصاح عن أي من أسراره/ا الذاتية أو أسرار تنظيمه/ا وغير ذلك (Meari, 2014). في دراستها حول صمود المعتقلين/ات الفلسطينيّين/ات أثناء التّحقيق داخل السّجون الإسرائيليّة، تنوه لينا ميعاري إلى أن ثقافة الصّمود والتي ظهرت بين المناضلين/ات الفلسطينيين/ات وتنظيماتهم/ن في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، بلغت أوجها خلال الانتفاضة الأولى (Meari, 2015: 77). من هنا فإن للانتفاضة الأولى دوراً بتشييد صمود جسد وروحِ وعقل الفلسطيني/ة، وتشكيل وكالته/ا، وتؤكّد أيضاً أنّ النّضال والمقاومة بالجسد (شاملاً الوعي والنّفس) كانت جمعيّة وليست فرديّة. تؤكّد الدّراسات المذكورة أعلاه أن الروح/النّفس والعقل وباطن الجسد الفلسطيني ساهمت جميعها في ما يُحفر على خارجه وفي هيكلته البيولوجيّة أيضاً. فعلى سبيل المثال لا الحصر، الصّمود في التّحقيق ينعكس بتعذيب جسدي أكثر كثافة مما يعود ويؤثر في الروح والعقل. إذاً فالعلاقة بين داخل الجسد وخارجه دائريّة وتفاعليّة وليست خطّيّة سببيّة.

تشير الممارسات المذكورة والتي سيتم تفصيلها والإضافة عليها لاحقاً إلى حقيقة أنّ جسد الفلسطينيّ/ة كان دوماً مَحلّاً لصوغ علاقات السيادة والانتفاض عليها، لا موقعاً لعلاقات السيادة ـ العبوديّة كما ادُّعي أكثر من مرّة. وعلى هذا النسق، فإنّ جسد الفلسطينيّ/ة أنتج تقسيمة ثنائيّة مختلفة عن تلك المألوفة.

ثانياً: انتفاضة الجسد وجسد الانتفاضة

نوَّه العديد من الباحثين والباحثات إلى نقطة التحول في الذات والجسد الفلسطينيين خلال الانتفاضة الأولى. فالانتفاضة كانت بمثابة أوج تحويل الجسد الفردي إلى جسد فلسطيني جماعي من خلال المقاومة للاحتلال ومن خلال حمل هذا الجسد أدوات المقاومة، بحيث أصبح «لحم» هذا الجسد أداة وهدفاً للمُستعمِر/ة والمُستَعمر/ة على حد سواء بطرائق واستراتيجيات مختلفة. **الأوّل** يسيطِر **والثاني** ليقاوم. كانت الانتفاضة الأولى عبارة عن طقس عبور تحوّل به الفتى إلى رجل (Peteet, 1994)، وتحوّلت مادية الجسد الفردي إلى ذات الجسد الجمعي (Pitcher, 1998; Nashif, 2008)، وتحوّل القائد من «رجل هرم» إلى شاب/ة مُقاوِم/ة (Hunter, 1992)، وتحوّل هدف المقاومة من الانتصار إلى خلق إدارة بديلة لسلطة الاستعمار (العزّة، 2014). يمكن اعتبار الانتفاضة الأولى طقس عبور متعدّد الأبعاد لجسد الفلسطيني/ة والذي خلاله تم الإحياء من خلال الموت; إحياء

الذات الجمعية من خلال موت وفداء الذّات الفرديّة. كثّفت الانتفاضة الأولى تشكيل جسد الفلسطيني/ة كهدف للمستعمِر/ة ووسيلة للمستعمَر/ة وجعلت منه موقعاً أساسياً تمت من خلاله إعادة تشييد علاقات السيادة والعبوديّة لتصبح علاقات سيادة ومقاومة.

ليس القصد بأنه لم تكن مقاومة قبل الانتفاضة الأولى، فعلى سبيل المثال لا الحصر، هبّة يوم الأرض سنة 1976 شملت احتجاج الآلاف على سياسات إسرائيل بمصادرة الأراضي الخاصة والعامة التابعة للفلسطينيين/ات. يعتبر بعض الباحثين/ات أن هذا النمط من الاحتجاج هو أسير ردة فعل على ممارسات الاحتلال وليس مقاومة الاحتلال ككيان استعماري شمولي وارد في كل مناحي الحياة (العزّة وطبر، 2014). وخلافاً لذلك فإن الانتفاضة الأولى كانت بمنزلة نقطة تكثيف لأنماط مقاومة سابقة، وأيضاً تكثيف للهوية الفلسطينية الجمعية من خلال مواجهة المحتَل/ة والاحتلال ككيان شمولي مباشرة بالجسد، وجهاً لوجه، وجسداً لجسد. جسداً هاجماً مُبادراً لملاحقة المحتَل/ة بالحجر والفكرة، وليس جسداً مُلاحقاً محاولاً عدم الموت. الأكيد أن مفاهيم وممارسات الموت أصبحت مختلفة، وهذا سيُبيّن لاحقاً.

إن ممارسات ومحاولات محو الفلسطيني/ة بدأت منذ خُطّت رسالة وعد بلفور سنة 1917. استمرّت واستمرّت وكُثّفت سنة 1948 لتكون النّكبة والمحو المكثف للوجود الفلسطيني. الإخفاء المكثّف لأجساد فلسطينيّة. فاستحضار الأعداد الهائلة من مهاجرين/ات يهود إلى الأرض الفلسطينية هدفت لإذابة وإبادة الفلسطيني/ة، وليهود أكثر على أرض أكبر، ولفلسطينيين/ات أقل على أرض أصغر. هذه الممارسات التي استمرّت بهدف المحو الكامل، تحوّلت إلى تراكمات مهّدت لحضور جسد الفلسطيني/ة في الانتفاضة الأولى، وحادث الدهس ما هو إلا الشرارة التي أطلقت جسد الفلسطيني/ة للمواجهة المباشرة أمام المستعمِر/ة بهذا الشكل المكثف والجمعي. هذا يُضاف إلى فقدان الأمل والخذلان من الأنظمة العربيّة التي لم تحرّك ساكناً أمام مذابح شعبين؛ لبنان سنة 1982 وخروج المقاومة الفلسطينيّة آنذاك وأيضاً خروج المقاومة من الأردن قبل ذلك باثني عشر عاماً، والسكوت الصارخ أمام مذابح فلسطين على مر التاريخ. فالباحثون/ات في المجتمع الفلسطيني أشاروا دوماً إلى أن مجموعة من التحوّلات والتغيّرات السياسية والاجتماعية ساهمت في بناء الوعي لضرورة العمل من الدّاخل على الانسلاخ عن السلطة الاستعمارية، والانتفاضة هي النتيجة لهذه التحولات والوسيلة لتحقيق المراد.

أصبحت المقاومة المسلحة جزءاً من أن تكون جسداً فلسطينياً. حمل الجسد الفردي السلاح وأدوات التحرّر وأصبح هو بذاته السلاح بهدف استعادة الأرض وذات الجسد الجمعي. لقد استحضرت الانتفاضة الأولى جمعية الجسد والجسد الجمعي للمشهد أو الحلبة الرئيسية للصراع والمقاومة. الأعمال المخططة للمقاومة المكثفة، مثل التظاهرات والإضرابات والمواجهة المباشرة بالجسد هي أمثلة لكيفية إعادة تحويل جسد الفلسطيني/ة إلى مادة.

ثالثاً: إمّا مُقاوِماً وإمّا مقتولاً

في الألف يوم الأولى للانتفاضة استُشهد 1000 فلسطيني وفلسطينية وأصيب 100,000. من كانون الأول/ديسمبر 1987 وحتى آذار/مارس 1991، أصيب 52,107 مواطن/ة من قطاع غزة من عيار ناري، ضرب، وغاز مسيل للدموع (بلغ عدد سكانها آنذاك 700,000 نسمة). حتى العام 1990 أصيب 10,000 فلسطيني بذخيرة من أنواع مختلفة. منذ بداية الانتفاضة وحتى سنة 1990، 240 طفلاً تحت عمر 16 سنة استشهدوا بنيران قوات الاحتلال (Pitcher, 1998). لقد استخدم الجيش الإسرائيلي أسلحة اخترق رصاصها الجسد بمدخل رصاصة واحد ولكن فتّته من الدّاخل والخارج بعدّة طرائق وآليات وهذا ما وصفه طبيب جرّاح عمل في مستشفى غزّة الحكومي خلال فترة الانتفاضة للباحثة ليندا بيتشر قائلاً:

«... هنالك عدّة أنواع من الرّصاص الذي يستخدمه الجيش الإسرائيلي وكل واحد مُعد ليلحق جرحاً وأذى مختلفاً للجسد. فرصاص الدُّمدُم عبارة عن إبر حديديّة توضع في الرصاصة وحين تخترق الرصاصة الجسد تنفجر بداخله وتنثر ألياقاً حديدية في الأنسجة المحيطة... هنالك الدُّمدُم المُطوّر والذي بدلاً من الإبر الحديديّة داخل الرصاصة، غلاف الرصاصة نفسه وبسبب السرعة الهائلة ينثر شظايا على الجسد وهذا النوع أكثر فتكاً...» (Pitcher, 1998: 13).

إن إبادة الفلسطيني/ة هي آلية واستراتيجية استعماريّة إسرائيليّة والتي لا يمكن التعامل معها على أساس أنّها أحداث متفرّقة كما أشار وولف (Wolf, 2006)، وأيضاً ليس على أساس أنها ردّة فعل أو وليدة لحظة، بل هي بنيويّة ومنظّمة ومخطّط لها. أي أن حفر المنظومة الاستعمارية على جسد الفلسطيني/ة خلال الانتفاضة كان استمراراً لآليات حفر سابقتها لكنّها كُثِّفت وتطوّرت بالتفاعل مع تكثيف وتحوّل آليات استخدام الجسد للمقاومة والمواجهة. لقد بدأت الانتفاضة بالمواجهة المباشرة، حضر جسد الفلسطيني/ة على أطراف وحدود القرية والمدينة و/أو البلدة ليمنع دخول سيّارة جيب ممتلئ بجنود إسرائيليين/ات، وليمنع بجسده/ا وجود جسد الإسرائيلي/ة في حيزه ومكانه، بحيث شكل بجسده/ا وبحجارته/ا حاجزاً مانعاً لاختراق الإسرائيلي/ة لحيزه/ا وزمانه/ا. هذه الممارسة مهّدت لاحقاً لأن يتطوّر فعل المقاومة وينتقل من حيزه ـ زمنه الفلسطيني إلى حيز ـ زمن الإسرائيلي/ة لتكون في نيسان/أبريل سنة 1993 أول عملية استشهادية داخل فلسطين المحتلة عام 1948، والتي قام بها ساهر حمد النابلسي، المُنتمي إلى كتائب عز الدّين القسّام في مستوطنة ميحولا الواقعة على بعد خمسة عشر كيلومتر من نهر الأردن. قرابة السنة بعد تلك العملية، وأيضاً في نيسان/أبريل سنة 1994 وقعت العملية الثانية في العفولة[4] وتبعتها عدة عمليّات كثّفت استخدام الجسد كآلية أساسيّة في المقاومة. لم يعد يحمل السلاح فقط بل تحول هو لسلاح

(4) العفّولة اليوم هي مستعمرة إسرائيليّة تقع على أراضي قرية العفولة الفلسطينيّة جنوب مدينة النّاصرة، والتي بدأ استعمارها منذ عام 1925.

يحمل سلاحاً على حيِّزيه الداخلي والخارجي، وهكذا يمكن رؤية كيف تكثفت العمليات الاستشهادية بين 1994 ـ 1996 ووصلت أوجها سنة 2002.

بفعل الاستشهاد، ألغى/ت الفلسطيني/ة بجسده/ا إمكانات التحكم به على يد الإسرائيلي/ة في لحظة زمنية ومكانية آنية، بهدف أن يلغي إمكانات التحكم بالجسد الجمعي الفلسطيني على امتداد الزمان والمكان مستقبلاً. هذا الإلغاء هو جزء من وكالة الجسد التي تُعزى للتحوّلات في استخدام الفلسطيني/ة لجسده/ا خلال وبعد الانتفاضة الأولى حتى اليوم.

1 ـ سدّ غير مانع

كرد فعل على اختراق الفلسطيني/ة بجسده/ا حيّز ـ زمن الإسرائيلي، أراد الاحتلال صد ومنع ذلك بواسطة تكثيف الحواجز وتثبيتها وزيادة عدد الجنود والجنديّات المُدجّجين/ات بشتّى أنواعِ الهجوم والحماية، فبُني الجدار ولاحقاً حوصرت غزّة. ما كان حاجزاً متحركاً أصبح ثابتاً وما كان ثابتاً أصبح شبه معبر حدوديّ. بُني الجدار الذي هدف ليكون سداً صادّاً مانعاً بوجه وجسد الفلسطيني/ة، وبُتر الحيّز ـ زمن الفلسطيني لقطع أصغر وأصغر بعدما كان مبتورا لقطع كبيرة (مقارنة بما كان بعد ذلك). لم ييأس الفلسطيني/ة ووجد/ت طريقه/ا في الطّرق الالتفافية والحفر تحت الأرض، واختراق الفضاء المطوّق بعدة طرق جعلت من الحاجز والجدار سدوداً غير مانعة بل محفزة على التّفكير وعلى ابتداع وسائل اختراق بديلة. يرد هنا التساؤل، هل الانشغال بتفاصيل الاختراق همّش القضيّة الأساسيّة التي من أجلها قام؟ هل كانت تلك بدايات العودة للفردانيّة؟ هل كانت تلك بداية تفكيك الممارسة الجمعيّة التي كانت أساساً للانتفاضة الأولى وبداية العودة مرّة أخرى إلى الممارسات الفرديّة؟ ممكن، وربما ليس بالضّرورة. فهذه الاختراقات لأهداف محدّدة تجتمع معاً لتخدم الهدف الأكبر وهو المقاومة وعدم التّسليم بما يفرضه المستعمِر/ة. فيما يلي الأمثلة الأبرز على تلك الممارسات.

إن اعتقال الفلسطيني/ة داخل السجون في محاولة لمحو جمعية وذاتية الفلسطيني/ة قوبلت بإنتاج معرفة ومقاومة بالجسد نفسه من داخل السجون ومثال على ذلك تهريب الإنتاج المعرفي والتنظيم السّياسي من خلال رسائل على شكل كبسولة. الكبسولة عبارة عن ورقة يكتب عليها بخط صغير جدا تُلف على شكل كبسولة وتوضع داخل غلاف بلاستيكي خفيف، تُبلع وتخرج مع من يخرج من السجن ليسلمها بعد أن يخرجها من جسده مع الغائط (Nashef, 2008). يعود استخدام الكبسولة إلى سنة 1967 لكن كان لها استخدامٍ مكثف خلال الانتفاضة بسبب الحاجة الملحة إلى التواصل بين خارج وداخل السّجن. فمثلاً يصف فهد الحاج كيفيّة تأليفه كتاب **فرسان الانتفاضة يتحدّثون من خلف القضبان** خلال فترة الانتفاضة بواسطة تهريب خمسين كبسولة بطرائق مختلفة. فرسان فهد الحاج هو واحد من بين عشرات النّصوص الّتي نُشرت بهذه الطّريقة وفي كثير من الأحيان لوحق من هرّب تلك الكبسولات بهدف سجنه ثانية بعد أن اكتشفت قوات الاحتلال ما فعله. مع الوقت ومع بداية تهريب الهواتف الذكية سنة 2001 من سجن النّقب وعوفر مثلاً، خف استخدام الكبسولة

وأصبحت الهواتف الخلويّة وسيلة التواصل بين داخل السجن الأصغر إلى داخل السّجن الأكبر (فلسطين المحتلة) وفي بعض الأحيان ربما خارجه.

ممارسة ولوج أخرى هي تهريب النطف للاستمرارية وبناء عائلة وحياة خارج السجن. لقد كانت أوّل نطفة تُهرّب لخارج السجن سنة 2012. مهند الزبن ابن الأسير عمار الزبن المحكوم 27 مؤبداً و25 عاماً، هو أول طفل يولد من طريق النطف المُهرّبة. يحمل النطف الزائرون للأسرى حين يخرجوا إما داخل كيس صغير جداً يمكن إخفاؤه، أو داخل حبّة شوكولاتة أو حبة تمر كما وصفت هنادي زوجة الأسير أحمد المغربي في إحدى المقابلات الإعلامية معها والتي رُزقت بتوأم بنطف مهرّبة. لقد أُثير موضوع تهريب النطف سنة 2002، أُخرجت فتوى تُبيحه مع شروط مُسبقة، وبورك على يد الرئيس الرّاحل ياسر عرفات. منذ عام 2012 حملت 23 امرأة، ووُلد 30 طفلاً وطفلة من نطف مهربة، منهم توائم أيضاً. من المهم التنويه هنا إلى ألان التلقيح يتم في أحد فروع مركز «رزان لعلاج العقم وأطفال الأنابيب» في الضفّة الغربيّة والذين يكونون عادة على علم قدوم نطف على الطّريق فيقومون بالاستعدادات الطّبيّة اللازمة بأي وقت خلال النّهار. بهذا، أصبح داخل الجسد حيزاً ـ زمناً يشارك بفاعليّة بتشكيل خارجه ومحيطه. في بحث للمؤلفة يوثق تجارب النّساء مع تهريب النّطف في غزّة أشارت النّساء إلى أن تهريب النّطف كان وسيلة لمقاومة الاحتلال من جهة ومن جهة أخرى لمقاومة قمع المجتمع لامرأة متزوّجة دون أطفال وزوج أسير محكوم عليه بالمؤبّد. عبّرت النّساء عن التّغيير بتعامل المجتمع وتعامل عائلة الزّوج معها لحظة دخولها للحمل وفي كثير من الأحيان هذا الحمل أنقذها من ان تُطرد من بيت الزّوج أو أن تُقنع بالطّلاق من زوجها على يد عائلتها[5].

يُضاف إلى تهريب الكبسولات والنّطف، وبناء معرفة وعائلة داخل وخارج السّجن، معارك الأمعاء الخاوية التي خاضها الأسرى داخل السّجون الإسرائيليّة. ممارسة الإضراب عن الطّعام هي مثال آخر على كيفيّة استخدام الفلسطيني/ة لحيّز جسده/ا الدّاخلي كوسيلة لمقاومة ورفض ممارسات المُستُعمِر/ة على جسده/ا وروحه/ا. بعض الباحثين/ات يتعاملون مع الإضراب عن الطّعام كوسيلة سلميّة للمقاومة (Sharp, 1989)، ولكن هذا برأيي يعتمد على مفهوم ما هو سلمي وما هو غير سلمي. ف «جائعون وجائعات حتّى الحريّة» هي فعل تعذيب جسدي ذاتي غير سلمي ولا يصبو لسلميّة المقاومة، بل على العكس. ففاعليّة هذه الإضرابات إن دلّت على شيء فهي تدل على مدى قوّتها وسلطتها بتطويع الحاكم/ة وإجباره/ا على إنهاء السجن الإداري لأسير/ة.

كان إضراب الأسرى الفلسطينيّين عن الطّعام في سجن نابلس سنة 1968 هو الأوّل والذي استمر لمدّة ثلاثة أيّام، طالب من خلاله الأسرى بوقف العنف المُمارس بحقهم وبتحسين ظروف الأسر المُذلّة. تبع ذلك الإضراب الكثير من الإضرابات، أبرزها إضراب

(5) البحث قيد الإجراء.

سجن الرملة[6] وسجن كفار يونا[7] في 18 شباط/فبراير من سنة 1969.. **الأوّل** في سجن الرّملة استمر أحد عشر يوماً و**الثاني** في سجن كفار يونا استمر ثمانية أيام. كلا الإضرابين طالبا بتحسين ظروف سجن الأسرى وزيادة كمية الطعام وإدخال القرطاسية ورفض مناداة السجان بكلمة «حاضر سيدي» ورفض منع التجمع لأكثر من أسيرين في الساحة وكذلك زيادة وقت «الفورة»[8]. تبع ذلك الإضراب العديد من الإضرابات التي استمرت لفترات مختلفة وأغلبها كانت مطالِبة بتحسين ظروف الأسرى والأسيرات وتغيير شروط اعتقالهم/ن، وصولاً إلى إضراب سجن جنيد بتاريخ 1987/3/25 أي بضعة أشهر قبل انطلاق الانتفاضة الأولى. وقد شارك في هذا الإضراب أكثر من (3000) أسير/ة فلسطيني/ة، من مختلف سجون الاحتلال. واستمر هذا الإضراب لمدة (20) يوماً، إلغاء مديرية السّجون عدداً من إنجازات الإضرابات السابقة. لقد مُنع الأسرى/الأسيرات من تلقي ملابس من أهاليهم/ن ومنعهم/ن من زيارات الغرف وتقليص مدة «الفورة» مرة أخرى وأيضاً تقليل كميات الطعام. هذا إضافة إلى التعامل العنيف والمهين مع الأسرى/الأسيرات، الأمر الذي أدى إلى إعلان الأسرى/الأسيرات عن إضراب مفتوح عن الطعام استمر 20 يوماً، انضمت اليه سجون أخرى. بالرغم من ذلك انتهى هذا الإضراب بمجرد وعود لم تتحقّق من إدارات السجون. بعض الكتابات تشير إلى أن هذا الإضراب كان إسهاماً في اندلاع الانتفاضة الأولى التي رافقها إضراباً آخر عن الطّعام بتاريخ 1988/1/23، حيث أعلن الأسرى/الأسيرات الإضراب لينضمّوا إلى إضرابات القيادة الموحّدة للانتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال.

إن تحسين الظروف يعني تحسين ظروف كينونة الجسد بماديته وذاتيته، وإلغاء الوعود أدّى إلى إلغاء فردانية الجسد وتحويله إلى أداة لمواجهة خرق هذه الوعود. لقد كان أول إضراب سياسي عن الطعام بتاريخ 21 حزيران/يونيو 1994. والمقصد بسياسي هنا هو كونه احتجاجاً على حدث سياسي. فقد كان هذا الإضراب احتجاجاً على اتفاقيات القاهرة بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينيّة، والتي حدّدت تحرير 5000 أسير من بين 7170 فلسطيني/ة وعربي كانوا يقبعون في سجون الاحتلال آنذاك. أي أنه عقب أوسلو عاد استخدام الجسد وأمعائه الدّاخليّة لأهداف جمعية وليست فرديّة.

---

(6) تقع مدينة الرّملة المحتلة على بعد 38 كم شمال غرب القدس المحتلّة. وأنشئت سرايا الرّملة عام 1934 على يد الانتداب البريطاني، وحوّلها الإسرائيليّون إلى مركز للجيش الإسرائيلي عام 1948، وفي عام 1953 حُوِّل جزء من المركز إلى سجن للفدائيّين الفلسطينيّين وبعد الاحتلال عام 1967 حُوِّل المركز بكامله إلى سجن (انظر/ي إلى مركز المعلومات الوطني الفلسطيني: <http://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=3800>).

(7) كفار يونا هي مستعمرة إسرائيلية تقع على أراضي خربة بيت ليد، القرية الفلسطينية المُدمّرة عام 1948. أنشئ سجن كفار يونا سنة 1968.

(8) الفورة هي كلمة يستخدمها الأسرى/الأسيرات الفلسطينيّين/ات للإشارة إلى ساعة الخروج لساحة السّجن.

إن الإضراب عن الطعام ما هو إلا مثال على استخدام مادة الجسد من الداخل للحصول على مواد تسهم في استمراريته وكماله من الخارج. ت/يختار الفلسطيني/ة تذويب جسده/ا وبهذا ت/يُلغي قدرة الحاكم على تذويبه والسيطرة عليه. ت/يستخدم الفلسطيني/ة حق تقرير المصير بالحياة و/أو الموت، وبهذا فلا يمكن الحديث عن الحفر على الجسد بل أيضا الحفر على الجسد من داخل الجسد والحفر على باطنه كما على خارجه. خارج وداخل ومحيط جسد الفلسطيني/ة هم كالحيز ـ زمن، لا يمكن الفصل بينهما، كلاهما يشكل الآخر بعلاقة تفاعلية مستمرة. وقراءة باطنه ممكنة من خلال التحديق بخارجه ومحيطه، والعكس أيضاً صحيح. إن استخدام الفلسطيني/ة لجسد (مادّة وروحاً وعقلاً) بعلاقة تفاعليّة مستمرّة مع آليات الوسم الاستعماريّة والتي تمتد لتنال جسد الميّت/ة وليس جسد الحي/ة فقط.

2 ـ نقش البطش

لم أبدأ بمسار حفر الاستعمار على جسد الفلسطيني/ة قصداً، بل بدأت بالمسار الآخر؛ مسار المقاومة قصداً أيضاً. **أوّلاً** لأنّهما يحدثان بالتّوازي وبتفاعل مُستمر دون أن يسبق أحدهما الآخر وكلاهما يُشيّدان بعضهما البعض. و**ثانياً** كتمرين لتغيير خطاب الضحيّة التي ترُد على فعل، إلى خطاب مُقاوم/ة وكيل/ة وفاعل/ة يُرَدُ على فعله/ا. إضافة إلى القتل والإعدام المباشر للفلسطيني/ة قبل الانتفاضة بكثير، وتكثيف ذلك خلالها واستمراراً بعدها، فيما يلي بعض الأمثلة لاستراتيجيات المحو التي استخدمتها إسرائيل لمحو الذات والجسد الفلسطيني الجمعي خلال، وبالتوازي، ومن بعد الانتفاضة الأولى. فإضافة إلى الرغبة في محو الفلسطيني/ة الحي/ة مارست إسرائيل أيضاً آليات لمحو الفلسطيني/ة الميت/ة.

على جثتهم/ن:

قال أخو الشهيدة مها حمدي من نابلس: «لقد أخذ الشباب مها للمستشفى وهناك أعلنت وفاتها، لقد أعادوا لنا جثمانها للبيت متأخراً في نفس اليوم. وفي ذات الليلة جاء الجنود مطالبين بأخذ جثمان مها للمستشفى الإسرائيلي للتشريح. لقد رفضنا وقاومنا لكن الجنود اقتحموا البيت وضربوا أمي وعمّي. أخذوا الجثمان وبعد يومين أحضروا مها للبيت في منتصف الّليل. أمروا أمي بأن تدفنها بنفسها. لم يُسمح لأي أحد آخر أن يراها قبل ذلك وقد دُفنت تحت الأرض» (Pitcher, 1998: 27).

مها ربما كانت من بين الحالات التي شاهدتها الباحثة في العلوم الإنسانيّة مئيرا فايس في معهد الطب العدلي الإسرائيلي في أبو كبير وشهدت على سرقة أعضائها، ربما. ففي كتابها: **على جثثهم الميتة: القوة والمعرفة في المعهد الوطني للطب العدلي** (2014): نوّهت فايس إلى أنّه: «في الانتفاضة الأولى، سمح الجيش بشكل فعلي للمعهد باستئصال أعضاء من فلسطينيين بموجب إجراء عسكري، قضى بأنه يجب إجراء تشريح لكل قتيل فلسطيني. ورافق إجراء التشريح استئصال أعضاء، استخدمها بنك الجلد وبنوك الأعضاء الأخرى من أجل الزرع، الأبحاث وتعليم الطب. ونوّهت فايس في كتابها إلى أن الكثيرين من عاملي المعهد تطرّقوا في المقابلات (التي أجرتها معهم) إلى فترة الانتفاضة الأولى،

1987 ـ 1993، على أنها «الأيام الجيدة»، التي جرى خلالها حصد أعضاء الفلسطينيين/ات الدّاخليّة بصورة دائمة وبحُرّيّة، قياساً بأية فترة أخرى» (Weiss, 2014: 149).

ونقلت فايس عن مدير معهد الطب العدلي الإسرائيلي في أبو كبير قوله إنه: «في منتصف سنوات التسعين تدهورت صحة الفلسطينيين وكانت أجسادهم مصابة بأمراض كثيرة مثل اليرقان. وفي أعقاب ذلك، احتل العمال الأجانب مكان الفلسطينيين كمصدر للجلد وأعضاء أخرى» (Weiss, 2014: 149). في عام 2009 قام الصحفي السويدي دونالد بوستروم (Donald Boström) بكتابة تقرير عن تجارة الأعضاء في إسرائيل وعن كيفيّة ملاحقة إسرائيل للشباب الفلسطيني خلال الانتفاضة الأولى وقتلهم عمداً بهدف سرقة و«حصاد» أعضائهم الداخليّة لتعبئة بنوك الأعضاء الإسرائيليّة وللتّجارة بها أيضاً (Scheper-Hughes and Boström, 2013: 246)[9]. يذكر دونالد بوستروم قصّة بلال غنّان في تقريره قائلاً:

«كنت آنذاك أعمل على كتاب وقد اتصل بي موظفو الأمم المتحدة عدّة مرات. قال الأشخاص الذين اتصلوا بي وأكدوا لي أن سرقة الأعضاء تحدث لكنهم مُنعوا من فعل أي شيء حيالها ....قمت لاحقاً بمقابلة عدد كبير من العائلات الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة ـ حيث قابلت الآباء الذين قالوا كيف تم تجريد أبنائهم من أعضائهم حتى قبل قتلهم. أحد الأمثلة التي صادفتها في هذه الرحلة المخيفة هو ما حدث لبلال أحمد غنان الذي رمى بالحجارة... كان ذلك قريباً من منتصف الليل عندما بدأ هدير المحرك من جيب عسكري إسرائيلي في ضواحي قرية إيماتين، وهي قرية صغيرة في المنطقة الشمالية من الضفة الغربية[10]. كان الألفا نسمة في القرية مستيقظين... لقد قطع الجيش] الإسرائيلي[الكهرباء وكانت المنطقة منطقة عسكرية مغلقة ـ لا يمكن حتى لقطّة أن تتحرك في الهواء الطلق دون المخاطرة بحياتها. كان الصّمت مطبقاً ... لا أذكر إذا كنّا رجفنا بسبب البرد القارس أو التوتر.... قبل خمسة أيام، في 13 أيار/مايو 1992، استخدمت قوة إسرائيلية خاصة ورشة نجارة القرية ككمين. كان بلال مطلوباً فقد كان من بين الأطفال الفلسطينيين الذين كانوا يرمون الحجارة ويصعّبون حياة الجنود. جنباً إلى جنب مع غيره من الأطفال الذين هاجموا الجنود بالحجارة اختبأ في جبال نابلس وكان عليهم البقاء في الجبال مهما كان الثمن. في 13 أيار/مايو، ولسبب غير واضح سار باتّجاه ورشة النجارة. حتى شقيقه الأكبر طلال، لم يعرف لماذا خاطر بلال بحياته. ربما كان الأولاد بحاجة إلى الطّعام... سار كل شيء وفق خطة للقوة الإسرائيلية الخاصة. قام الجنود بسحب سجائرهم، ووضعوا عليهم الكوكاكولا، وبهدوء تسلّلوا من خلال النافذة المكسورة. عندما كان بلال قريباً بما فيه الكفاية كانت الطلقة الأولى في صدره. ووفقاً لسكّان القرية الذين شهدوا الحادث، فقد أصيب أيضاً برصاصة واحدة في ساقه. لاحقاً ركض جنديان من ورشة النجارة باتجاه بلال وأطلقوا عليه

(9) للاستزادة انظر/ي التّقرير كاملاً: <https://www.aftonbladet.se/kultur/a/Rx1n5A/our-sons-are-plundered-of-their-organs>. [retrieved on 4 November 2018].

(10) تقع قرية إيماتين على بعد 11 كم جنوب غرب مدينة نابلس.

طلقة واحدة في بطنه. في النّهاية أمسكوا به من قدميه وجرّوه على طول عشرين درجة من الحجارة. قال سكّان القرية بأنّ أشخاصاً من الأمم المتحدة والهلال الأحمر كانوا على مقربة، وسمعوا صوت إطلاق النّار فهرعوا للمكان للبحث عن الجرحى. حدث بعض الجدل مع الجنود الإسرائيليين حول من يجب أن يعتني بالضحية. وانتهى النّقاش بأن قام الجنود بتحميل بلال المُصاب بجروح بالغة في سيارة جيب ونقلوه إلى أطرافِ القرية، حيث انتظرت مروحية عسكرية. تم نقل الصبي إلى مكان مجهول. بعد خمسة أيام أُعيد ميتاً ومغطّى بغطاء قماش أخضر تابع لمستشفى. وقد تعرّف أحد سكّان القرية على الكابتن يحيى، الذي نقل بلال من مركز أبو كبير بعد الوفاة، خارج تل أبيب، إلى المكان المخصص لدفنه. «الكابتن يحيى هو أسوأهم جميعاً»، همس الرجل في أذني. بعد أن قام يحيى بإنزال الجسم وتغيير الغطاء الأخضر لقطعة خفيفة من القطن، تم اختيار بعض أقارب الضحية من قبل الجنود للقيام بمهمة حفر القبر وخلط الإسمنت. مع الضوضاء الحادة للمعاول كنا نسمع ضحك الجنود الذين كانوا يتبادلون النّكات منتظرين العودة إلى بيوتهم بعد إتمام العمل. عندما تم وضع بلال في القبر كُشف صدره، وفجأة أصبح من الواضح بالنسبة للحاضرين أي نوع من التّعذيب تعرض له الفتى. لم يكن بلال أول فتى فلسطيني يتم دفنه مع وجود شق من ذقنه وحتى بطنه عرفت العائلات في الضفة الغربية وفي قطاع غزة تماماً ما يحدث: «أبناؤها يُستخدمون كمُزوّدي أعضاء دون موافقتهم». أخبرني أقرباء خالد من مدينة نابلس وأيضاً أم رائد من جنين وأعمام محمود ونافذ من غزّة بأنهم جميعاً اختفوا لعدد من الأيام ليعودوا في اللّيل، أمواتاً ومُشرّحين» (Scheper-Hughes and Boström, 2013).

إن اعتقال جثامين الفلسطينيين/ات هو ممارسة غير قانونية ومخالفة للاتفاقيات الدّولية بشأن التعامل مع جثامين أسرى ومعتقلي الصراعات بين الدّول. فالمادة (130) من اتفاقية جنيف الرّابعة والمادّة (34) من البروتوكول الإضافي الأول المُلحق باتفاقيات جنيف، يُلزم جميع الدّول بدفن الْمُعتقلين/ات المتوفين/ات أو من المقتولين/ات باحترام وبما يتناسب مع ثقافتهم/ن ودينهم/ن وتقديم البيانات اللازمة والمعلومات الوافية عنهم/ن حين تسمح الظّروف بذلك وتسهيل إعادة الجثامين وما يخصّهم/ن من أمتعة شخصيّة إلى ذويهم/ن. هذه الممارسة تُعتبر مُخالفة أيضاً لقرارات المحاكم الإسرائيلية، ومنها محكمة العدل العليا «التي اعتبرت أن مبدأ الكرامة الإنسانية ينطبق على الجثامين مثلما ينطبق على الأحياء ويمتد ليشمل أسر الضحايا وذويهم»[11]. ولكن في سياق استعماري تُجمّد القوانين وتصبح لاغية حين يكون «الآخر» فلسطيني/ة. لطالما ادّعى الجانب الإسرائيلي بأن أخذ جثامين الشهداء/الشّهيدات الفلسطينيين/ات وإعادتهم/ن ليُدفنوا ليلاً هو لمنع عمل جنازات البطولة ولمنع احتقان الشارع الفلسطيني بسبب هذه الجنازات (ظاهر ـ ناشف، 2016)، ولكن مما لا شك فيه أن هذا الاحتجاز والاعتقال للجثامين يصبو لفرض السّيادة على كينونة الميّت/ة وعلى كيفيّة حزن العائلة وثكله/ا. أي أن الاستعمار هو أيضاً السيادة على المشاعر وعلى كيفيّة التّعبير عنها أيضاً.

(11) انظر/ي: <http://www.jlac.ps/index.php?page=inside&pid=383&parentId=0&sectionid=8>

لمواجهة سرقة الأعضاء ولمواجهة التضليل في تقارير الطب الشرعي الإسرائيلية العديد من العائلات طالبت بتشريح جثامين أبنائها، وأحياناً استجابت لمبادرة ومطالبة إحدى مؤسّسات حقوق الإنسان بذلك. لا تحبّذ العائلات القيام بتشريح جثمان الشّهيد/ة كونه/ا في موقع القدسيّة الذي يُدفن دون الحاجة إلى غسله وتكفينه كما هو متبع في الميتات غير الناتجة من مواجهة ومقاومة الاحتلال. حسب مقابلات أجرتها المؤلّفة مع موظّفي/ات معهد الطّب العدلي الفلسطيني، يعود رفض العائلات لتشريح جثمان الشّهيد/ة لعدّة أسباب، أبرزها: مقام وقدسيّة الشّهيد/ة اجتماعياً، عدم الثقة بالمجتمع الدّولي وبإمكان تحصيل حق الميّت/ة حتى لو تم التّشريح، وأيضاً إيمان الكثر من الناس بأن تشريح جسد المّيت/ة محرَّم دينياً[12]. على الرّغم من ذلك وفي بعض الحالات استُخرج الجثمان من قبره وشُرّح للمرة الثانية [المرّة الأولى في المعهد الإسرائيلي أبو كبير]، حتى بعد أربعين يوماً لمواجهة كذب التقارير والمطالبة بإدانة الجناة مثلما حصل مع الشّهيد عمران أبو حمدية وغيره. في قضيّة عمران، وبدعم من مؤسّسة الحق لحقوق الإنسان وافقت العائلة على إعادة استخراج جثمان عمران وتشريح جثمانه للمرّة الثّانية خاصّة بعدما توجّهوا للمفتي في الخليل والأخير أكّد إيجاز هذا العمل من أجل تحقيق العدالة طالما أن التّشريح يتم في مكان يليق بالميت ودون تشويه أو تنكيل الجسد[13]. يُذكر بأنّه وخلال هبّة القدس الأخيرة والتي استخدمت خلالها إسرائيل ممارسة تجميد جثامين الشهداء/الشهيدات، الكثير من العوائل طالبت ووافقت على عمل الكشف الظاهري وأحياناً الباطني أيضاً؛ أي التّشريح بهدف التأكد من أن أعضاء أبنائها وبناتها كاملة وغير ناقصة بناءً على تاريخ مؤلم من أجساد مُفرغة من بعض محتوياتها (ظاهر ـ ناشف، 2016؛ Daher-Nashif, 2018)

3 ـ اعتقال واحتجاز جثامين الشهداء

لقد بدأت إسرائيل باحتجاز الجثامين منذ نهاية الستينات معتمدة على قانون الطوارئ البريطاني للعام 1945 الذي يعطي للحاكم العسكري الإسرائيلي حق التصرف بالجثمان كيفما يشاء. إن اعتقال جثامين الفلسطينيين/ات هو ممارسة غير قانونية ومخالفة للاتفاقيات الدّولية بشأن التعامل مع جثامين أسرى ومعتقلي الصراعات بين الدّول. أكثر من 260 فلسطيني/ة وعربي/ة منفيّون ومعتقلات تحت تراب أربع وبعض المصادر تذكر خمس مقابر أرقام، وُثقت أسماؤهم وقصصهم على يد مركز القدس للمساعدة القانونية وحقوق الإنسان حين انطلقوا بحملة استرجاع جثامين الشهداء والمفقودين/ات سنة 2008. منها 24 جثماناً منذ الانتفاضة الأولى. هذا إضافة لسياسة اختطاف واحتجاز الجثامين في

(12) يُذكر بأن إحدى الخطوات الأولى التي قام بها مدير مركز الطب العدلي الفلسطيني حين أُسّس المركز سنة 1994 بعد اتفاقيات أوسلو وعودة منظمة التّحرير الفلسطينية كالسلطة الوطنية الفلسطينيّة، هو إخراج فتوى شرعيّة تبيح تشريح الجثامين ونقل الأعضاء بهدف العدل في القضاء والعلم.

(13) للاستزادة حول قضيّة الشّهيد عمران أبو حمدية يرجى الاطلاع على: (Johansson, 2003).

الثلاجات منذ أيلول/سبتمبر 2015. قاومت العائلات والمؤسّسات الرغبة الإسرائيليّة في تحديد شكل موت الفلسطينيّ/ة الشهيد/ة، وأصرّت على استعادة الجثمان المعتقَل كجثمان شهيد/ة إنسان/ة له/ا قصّة وليس مجرد رقم، أو شيء وهذا تَجَلٍّ لمقاومة الفلسطينيّ/ة لسيادة الإسرائيليّ/ة على الجسد من خلال ذات الجسد أو ذات الجثمان.

رفض العائلات لاستعادة جثمان ابنها وحده دون غيره ما هو إلا تعبير عن تحويل الجسد الفردي إلى ذات جمعية. تحويل الإبن/الابنة إلى فلسطيني/ة، فالكثير من العائلات رفضت الإغراءات الإسرائيلية مقابل إرجاع ابنها/ابنتها واتحدوا على المطالب ليعودوا جميعاً كجماعة وليس كأفراد. ومسيرة الخليل من تاريخ 2015/10/30 وما تبعها من مظاهرات جماعية احتجاجاً على اعتقال واحتجاز الجثامين ما هي إلا خير دليل على خطاب الجسد الجمعي ونبذ فردانيّة المقاومة[14]. لمنع احتجاز الجثامين وأسرها في مقابر الأرقام، قام الفلسطيني بإخفاء جسد الميت وسحبه مباشرة من ساحة المواجهة مثلما حصل مع الشهيد عدي ارشيد أخي الشهيدة دانيا ارشيد التي احتجز جثمانها في ثلاجات الاحتلال، لسبعة أيام. وأيضاً سحب وتهريب جثمان الشهيد محمد أبو غنّام عبر أسوار مستشفى المقاصد في القدس في تمّوز/يوليو 2017. إنّ احتجاز الجثامين في الثلاجة يجمّد التحولات البيولوجية التي يمر بها كل جسد ميّت/ة، تجميد حيّز الجسد يجمّد تقدّمه بزمن الموت وهكذا يصعب على أي طبيب شرعي تحديد زمن الموت الذي يعتمد بالأساس على التطوّرات الفيزيولوجية لجسد الميّت/ة. فتجميد حيّز الجثمان يجمّد زمن موته. من هنا فإن الحيز والزّمن مترابطان ولا يمكن فصلهما في سياق استعمار جسد وحياة الفلسطيني/ة.

للوهلة الأولى يُعتقد بأن باحتفاظها بجثامين الشهداء تغيب إسرائيل الشهيد/ة، ولكن أدعي العكس تماماً لأن إسرائيل لا تمحوهم/ن من الذاكرة بل تبقيهم أحياء مُنتظرين/ات وعودتهم/ن مُنتظرة لدرجة أن أمل لقائهم/ن أحياء قائم عند الكثر من العوائل. فإن كانت إسرائيل تظن بأنها تمحو الشهيد/ة من الذاكرة أو على الأقل كانت لها نيّة في ذلك فإنها تقوم بالعكس تماماً. تحتفظ إسرائيل به/ا وبقصته/ا حتى العودة، فالشهيد/ة بالنّسبة إلى عائلاته/ا حي/ة حتى دفنه/ا في قبره/ا مع شاهد عليه اسمه/ا وتاريخ استشهاده/ا. هذا سبب أساسي لعدم إعادة الجثامين لعوائلهم ولإخفاء أو محو الحقائق. مقابر الأرقام والثلاجات ما هي إلا تعبير عن تعامل إسرائيل مع الفلسطيني/ة كمن لا يستحق الحياة ولا يستحق الموت أيضاً، كمن لها الحق في تحديد وإدارة جنازته/ا وقبره/ا وبيت عزائه/ا وإدارة حزن عائلته/ا ومن أحبوه/ا. إذاً جزء من المنظومة الاستعماريّة إدارة الثكل والحزن ومراسم الجنازة والدّفن.

بهذا فإن جسد الفلسطينيّ/ة عبارة عن حلبة لصياغة علاقات السيطرة والوكالة على الحياة والموت. في هذه الحالة، يعيد الفلسطينيّ/ة لنفسه السيادة على جسده/ا ولا يسلم

(14) للاستزادة حول تفاصيل قضية احتجاز وتجميد جثامين الشهداء/ات انظر/ي: (ظاهر ـ ناشف، 2016؛ Daher-Nashif, 2018).

السيادة للإسرائيليّ/ة فقط. فإذا أخذ الفلسطيني/ة وكالته/ا على جسده/ا من خلال فعل الاستشهاد فإنه/ا ت/يستعيد هذه الوكالة من خلال استعادة فعل الشهادة من خلال استعادة جثمان الشهيد/ة. بهذا ت/يستشهد الشهيد/ة مرتين حين موته/ا وحين عودته/ا، وهذا تجلٍ لكون جسد الميّت/ة الفلسطيني/ة فاعلاً سياسياً وليس مجرد مادة ساكنة تتطوّر بيولوجياً بعد الموت فقط؛ ليس مجرّد رقم تحت الأرض أو في ثلّاجة. في هذه الحالة، كما في حالة اختطاف الجسد بهدف سرقة أعضائه، إذا كانت النظريات الغربية تتطرق إلى الموت كسيرورة خطية ـ سببية فإنّ بقاء الجثمان لدى قوات الاحتلال يجعل من بَيْنيّة هذا الجسد وزمنه ليسا سببيّين ـ خطّيّين، بل دائريّين فيهما عودة للحظة الموت الأولى من جديد واستمراراً حتّى المثوى الأخير. بهذا نحن نتحدث عن موجتين: يحيا الجسد فوق الأرض، يُقتل فيُدفن تحت الأرض، يُحرّر فيُخرج مرة أخرى ليعود تحت ترابها إلى مثواه الأخير في قبر ثان. بين الموجتين حالة انتقالية من رقم إلى اسم من شيء إلى شخص ومن غير معرف إلى قصّة. حالة من عودة الموت إلى بداياته كي يصل إلى نهاياته. مثال على ذلك قول ابن الشّهيدة ثروت الشعراوي من الخليل «حين ندفن نشعر بالارتياح. لقد شعرنا بالفرق على مستوى الحياة اليومية، فما كنا عليه حين كانت أمي في الثلاجات يختلف عما نحن عليه بعدما دفناها. حين تدفن تدرك بأنك دفنتها وقمت بما يتوجّب عليك القيام به». يُذكر بأن ثروت الشعراوي هي زوجة شهيد الانتفاضة الأولى أيّوب الشّعراوي، وقد أعدمت على يد قوّات الاحتلال داخل سيّارتها في تشرين الثاني/نوفمبر 2015 وكان عمرها 72عاماً، واحتجز جثمانها لمدة 47 يوماً في ثلّاجات الاحتلال.

تتناقض رغبة المجتمع الفلسطيني مع النظريات الغربية التي ترى برغبة المجتمع في دفن الميت كجزء من عقلانية هذا المجتمع لإقصاء الميت الذي لم يعد له دور اجتماعي. ففي السياق الفلسطيني لجسد الشّهيد/ة دور سياسي، وبخاصّة في ما يتعلّق برغبة استعادة جثامين الشّهداء، إذ يرغب المجتمع في احتواء واستعادة جسد الفلسطينيّ/ة الميّت/ة لا في إقصائه، ليقوم بدوره الاجتماعي السياسي كشهيد/ة. يرغب المجتمع في احتوائه ليقوم هو بإقصائه على طريقته. وحتّى حين تحاول إسرائيل ترتيب شكل هذا الإقصاء، فإنّ المجتمع يرفض ويقول لها إنّه لن يتسلّم الجثمان إلّا إذا قام بإقصائه بطريقته وبالطقوس التي تليق بشهيد/ة مثلما حدث في مدينة الخليل مثلاً (Daher-Nashif, 2018). من هنا، فإنّ رغبة المجتمع في دفن الجثمان تتجاوز إكرامَه لتَكون تعبيراً عن الرغبة في تعريفه حين يكون في حالة من الاستقرار، وعن الرغبة في إعادته واستعادته واحتوائه من بين يدي إسرائيل من أجل القيام بسيرورة الإقصاء والاحتواء الاجتماعيّة للموت. من هنا، إذا كانت طقوس العبور خطية في المعرفة الغربية فإنها دائرية في السياق الفلسطيني.

نهاية

إن التّحديق في سيناريو تحويرات وسم الاستعمار والمقاومة على خارج، داخل ومن خلال جسد الفلسطيني/ة، يؤكّد أن هذا الجسد قام بعدّة تحرّكات وتقدّم من حيث كان قابعاً كمُستَعمَر إلى حيث يقبع مُستعمِره. فإن كان جسد الفلسطيني/ة قبل الانتفاضة غالباً مُستَعمَراً

ومَسَيطَراً على كينونته، حياً كان أم ميّتاً، مع ثورة الفلسطيني/ة وانتفاضته الأولى تحوّل هذا الجسد إلى ند فوقف أمام الجنود محاولاً منعهم من دخول قريته وبلدته، فإمّا نجح وإمّا سقط شهيداً. لاحقاً، ولج هذا الجسد وتسلل إلى حيز ـ زمن كينونة جسد الإسرائيلي/ة، هناك نفى جسده/ا وقطّعه إرباً لامست أجساد الإسرائيلي/ة ومنع الأخير من التحكّم به. من فشلت عمليته الاستشهادية واعتُقل، هرّب معرفته ونطفه ليساهم في بناء مجتمعه في السّجن الأكبر خارج سجنه. أحياناً، استخدم أمعاءه وفرض على الإسرائيلي/ة أن يرضخ لمطالبه بالحريّة.

لقد حاولت من خلال هذه المقالة تبيان أغلبة آليات ممارسات الاستعمار الإسرائيلي على جسد الفلسطيني/ة وآليات المقاومة الفلسطينية من خلال هذا الجسد. في مقالته بعنوان «الذّاكرة بوصفها خطاباً ورؤية مستقبليّة: ممارسات تخليد انتفاضة عام 1987»، ينوّه علاء العزّة إلى أن وقوع الانتفاضة الأولى على أرض فلسطين المحتلّة «منحها خصوصية إفقاد السلطة الاستعماريّة القدرة على إدارة مجتمع المستعمرين، ليس فقط من خلال إسقاط شرعية الاحتلال، وإنما أيضاً من خلال إفقاده القدرة المؤسساتية على السيطرة» (العزّة، 2018: 63). إن إفقاد السلطة الاستعمارية جزء من السيطرة على حياة الفلسطيني/ة تشمل إفقاده التحكّم أحادي الجانب (من جانبه كمستعمر/ة) بجسد الفلسطيني/ة لتعود بعض من الوكالة على جسد الفلسطيني/ة إلى داخل، خارج ومحيط هذا الجسد وساكنه/ساكنته. لا يمكن القول بأن إسرائيل فقدت القدرة على السيطرة على جسد الفلسطيني/ة، فالممارسات الاستعمارية كانت جزءاً لا يتجزّأ من المشروع الصهيوني واستمرت وتكثّفت أثناء الانتفاضة الأولى ولا زالت مُستمرّة حتّى اليوم. ما يمكن قوله هو بأن الانتفاضة كانت نقطة مفصليّة بتحويل المستعمَر/ة الفلسطيني/ة إلى ندٍّ، مُفاوِض، ومُقاوِم أمام القوى الاستعماريّة. كانت الانتفاضة الأولى نقطة تحوّل كثّفت عمليات التفكيك، إعادة البناء وتشييد جسد الفلسطيني/ة، ونقطة تحوّل تكون إدارة شؤون الجسد حياً كان أم ميّتاً إدارة مشتركة غير مقتصرة على القوى الاستعماريّة فقط.

أصبحت عملية إعادة إنتاج الحيز ـ زمن الداخلي والخارجي والمحيط للجسد الفلسطيني على يد الإسرائيلي/ة، وإعادة إنتاج هذه الإعادة على يد داخل وخارج ومحيط هذا الجسد على يد الفلسطيني/ة مُستمرّة وجزءاً من المشهد المتوقّع و«العادي» الفلسطيني. أصبح مستحيلاً فصل الحيّز عن الزّمن فكلاهما يتشكّلان بعضهما من خلال بعض؛ فهيكلة الحيّز الفلسطيني تُشيّد زمن الفلسطيني/ة الخارج جسده/ا وفي حال كان ميّتاً فإن داخله أيضاً يتأثّر بهذه الجدليّة. تتكثّف ممارسات الإعادة على ما أعيد إنتاجه أصلاً في حال حدوث حدث سياسي، ويبقى السّؤال إلى أي حال آل جسد الفلسطيني/ة اليوم؟ ما أود قوله هنا بأن قراءة التاريخ الفلسطيني والأحداث الفلسطينيّة ممكنة عبر قراءة سيرورة تطور وسم وتشكيل جسد الفلسطيني/ة. لهذا يمكن اعتبار الانتفاضة الأولى أنها كانت بمثابة نقطة كثف فيها جسد الفلسطيني/ة إنتاج أنماط قوة خاصة به استمرت وحُوِّرت لعدة أنماط فيما بعد.

المراجع

طبر، ليندا وعلاء العزة (2014). «المقاومة الشّعبيّة بعد الانتفاضة الثّانية.» **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**: العدد، ص 119 ـ 138.

ظاهر ـ ناشف، سهاد ونادرة شلهوب ـ كيفوركيان (2015). «الرّغبات الجنسيّة في آلة الاستعمار الإسرائيليّة الاستيطانيّة.» **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**: العدد 104، ص 131 ـ 147.

ظاهر ـ ناشف، سهاد. 2016. «الاعتقال الإداري للجثامين الفلسطينيّة: تعليق الموت وتجميده.» **مجلة الدّراسات الفلسطينيّة**: العدد 107، ص 19 ـ 36.

العزة علاء (2018). «الذاكرة بوصفها خطاباً ورؤية مستقبليّة: ممارسات تخليد انتفاضة عام 1987.» **إضافات**: العددان44 ـ 43 ، ص 63 ـ 80.

العزّة، علاء (2014). «الطريق إلى الانتفاضة.» جريدة **السفير** ـ ملحق فلسطين.

ناشف، إسماعيل (2015). **صور موت الفلسطيني**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث لدراسة السياسات.

Allen, Lori (2008). «Getting by the Occupation: How Violence Became Normal during the Second Palestinian Intifada.» *Cultural Anthropology*: vol. 23, no. 3, pp. 453-487.

Butler, Judith (2004). *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence.* London: New York: Verso.

Daher-Nashif, Suhad (2018). «Suspended Death: on Freezing Corpses and Muting Death of Palestinian Women Martyrs.» *Third World Thematics: A TWQ Journal:* vol. 3, pp. 179-195.

Donald, Boström (2009). «Our Sons are Plundered of Their Organs.» *Aftonblandet.* <https://www.aftonbladet.se/kultur/a/Rx1n5A/our-sons-are-plundered-of-their-organs>. (Retrieved on 5 November 2018).

Dowler, Lorraine (2002). «Till Death Do Us Part: Masculinity, Friendship, and Nationalism in Belfast, North Ireland.» *Society and Space*: vol. 20, no. 1, pp. 53-71.

Epstein, Miran (2007). «The Ethics of Poverty and the Poverty of Ethics: The Case of Palestinian Prisoners in Israel Seeking to Sell their Kidneys in Order to Feed their Children.» *Journal of Medical Ethics*: vol. 33, pp. 473-474.

Foucault, Michael (1991). «Governmentality.» in: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Edited by Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ghanim, Honaida (2008). «Thanatopolitics: The Case of the Colonial Occupation in Palestine.» in: Ronit Lentin (ed.). *Thinking Palestine.* London: Zed Books, pp. 65-81.

Homi, K. Bhabha (1990). «The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism.» in: Russell Ferguson [et al.] (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures.* Cambridge, MA: MIT Press.

Hunter, Robert (1991). *The Palestinian Uprising: A War by Other Means*. London: I.B. Tauris.

Jenkins, Janis H. (1998). «The Medical Anthropology of Political Violence: A Cultural and Feminist Agenda.» *Medical Anthropology Quarterly*: vol. 12, no. 1, pp. 122-131.

Johansson, Lena. (2003). *Beaten to Death: Umran Abu Hamdie*. West Bank: Al-Haq.

Mbembe, Achille (2003). «Necropolitics.» *Public Culture:* vol. 15, no. 1, pp. 11-40.

Meari, Lena (2014). «*Sumud*: A Palestinian Philosophy of confrontation in Colonial Prisons.» *South Atlantic Quarterly*: vol. 113, no. 3, pp. 547-578.

Meari, Lena (2015). «Reconsidering Trauma: Towards a Palestinian Community Psychology.» *Journal of Community Psychology*: vol. 43, no. 1, pp. 76-86.

Nashif, Esmail (2008). *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community.* New York: Routledge.

Peteet, Julie (1994). «Male Gender and Rituals of Palestinian «Intifada»: A Cultural Politics of Violence.» *American Ethnologist*: vol. 21, no. 1, pp. 31-49.

Pitcher, Linda (1998). ««The Divine Impatience»: Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine.» *Medical Anthropology Quarterly*: vol. 12, no. 1, pp. 8-30.

Rao, Anupama, and Steven Pierce (2006). *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism.* Durham: Duke University Press.

Mimdani, Mahmood (2014). *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and Genocide in Rwanda.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Reinhardt, Tanya (2002). *Israel/Palestine: How to End the War of 1948*. New York: Seven Stories Press.

Scott, David (1995). «Colonial Governmentality.» *Social Text*: vol. 43, pp. 191–220.

Scheper-Hughes, Nancy and Donald Boström (2013). «The Body of the Enemy.» *The Brown Journal of World Affairs:* vol. 19, no. 2, pp. 243-263.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera (2015). *Security Theology, Surveillance and the Politics of Fear*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Sharp, Gene (1989). «The Intifada and Nonviolent Struggle.» *Journal of Palestine Studies*: vol. 19, no. 1, pp. 3-13.

Weiss, Meira (2014). *Over Their Dead Bodies: Power, Knowledge and the Institute of Forensic Medicine in Israel.* Tel-Aviv: Resling Books. (In Hebrew).

Wolfe, Patrick (2006). «Settler Colonialism and the Elimination of the Native.» *Journal of Genocide Research:* vol. 8 no. 4, pp. 387-409.

كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران؟ الدوافع والآليات والمصادر الأساسية

هشام عليوان(*)

باحث في الفكر السياسي الإسلامي.

ملخص

تميّز ابن خلدون عمن سبقه من المؤرخين بأنه انتقل من مرحلة سرد الروايات وتحقيق أسانيدها أحياناً إلى نقدها مضمونياً، بالاحتكام إلى طبائع العمران ومقتضياته. ومن هذه النقطة، مضى ابن خلدون في وضع أسس علم العمران، كيما يكون حاكماً على علم التاريخ وتدوينه. لكن ابتداع علم جديد، من دون حجج وافية، بما يبدّل القواعد التقليدية لرواية التاريخ، لم يكن سهلاً قبوله من علماء العصر. فكانت الحاجة إلى إضفاء الشرعية على هذا العلم، وهذا ما دفع ابن خلدون إلى الانطلاق من أقرب العلوم إليه، وهو فقه الأحكام السلطانية. وفي طريقه إلى هدفه، عدّل بعض شروط الإمامة لتصبح على شاكلة فهمه لعلم السياسة، فأبدل مفهوم الشوكة الذي يعود الفضل في تأصيله إلى الجويني قبل ثلاثة قرون، بمفهوم العصبية، وكلا الشوكة والعصبية، من المجال نفسه وهو تكوّن السلطة، لكن الشوكة أليق من العصبية بمعايير الفقه الإسلامي، لما تحمله العصبية القبلية من أبعاد سلبية. مع ذلك، لم يقرّ ابن خلدون بدَينه للجويني، بل تجاهله تماماً في مقدمته، وذكر الماوردي مع أن الأخير لم يتناول مفهوم الشوكة، ولم يتوسع في مفهوم الاستيلاء كما فعل الجويني. وبدلاً من ذلك، زعم أنه أُلهم علم العمران، ولم يعترف بمصدر ذلك الإلهام. لكن القرائن والشواهد تدلّ على المصدر، وهو الجويني على نحوٍ خاص.

كلمات مفتاحية: الماوردي، الجويني، الغزالي، ابن خلدون، ابن تيمية، ابن عرفة، العمران، الاجتماع الإنساني، الشوكة، الغلبة، العصبية، الخلافة، الملك.

Abstract

Ibn Khaldun differs from his predecessors historians as he moved from the stage of a simple narration of the past events, frequently without verification, to postulate rules

(*) البريد الإلكتروني: abhaath1@yahoo.com.

for History which are related to the nature of human societies and its requirements. From this perspective, Ibn Khaldun laid the foundations of the science of *Umran* to be the supervisor of history science and its codification. But the invention of a new science, without sufficient arguments, to replace the traditional rules of history, was not easy to accept from contemporary *Ulama*. Thus, there was a need to legitimize this science, which led Ibn Khaldun to start from the nearest science to him, which is the Political jurisprudence as he was also a faqih and judge. On the way to his goal, he modified some of the conditions of the Imamate to be legitimated. This modification identify specially his understanding of the Islamic political theory at his time. The *Shawqa* (military strength) concept, which is coined by Al-Juwaini three centuries before, has been replaced by the concept of *Asabiya* invented by Ibn Khaldun, both terms from the same field (politics) and has the same goal, which is the power configuration, and the legitimization of it.

However, Ibn Khaldun did not approve his debt to Al-Juwaini, but rather ignored it completely in his *Muqadima*. In contrary, Al-Mawardi was mentioned by Ibn Khaldun though he did not address the concept of the *Shawqa*, as Al-Juwaini did. Instead, Ibn Khaldun claimed that the science of *Umran* which inspired him. However, the evidences and the clues showed the most likely source was especially Al-Juwaini work (Ghiathi).

اعتبر ابن خلدون ـ (808هـ/1405م) نفسه مبتدعاً لعلم جديد هو علم العمران، حتى إنه بدا واعياً تماماً لانتقاله ـ ولو من دون قصد مسبق منه كما يقول ـ إلى مجال علم آخر غير التاريخ (جغلول، 1987: 108)، أثناء محاولة وضع قواعد معيارية لأخبار الماضي تمييزاً بين صحيحها وسقيمها[1]. ويرتبط العلم الجديد بالتاريخ على نحوٍ وثيق، وكان يُفترض به من حيث الغاية المصرّح بها في **المقدمة**، أن يؤسس ما يمكنً أن يكون قواعد لكتابة التاريخ أو تفسير وقائعه، بينما يتداخل نسبياً مع علمَي السياسة والفقه السلطاني وكأنه يستمدّ منهما، ثم يعود إليهما، وهذان العلمان الأخيران على صلة ما بعلم التاريخ أيضاً، من حيث استحضار وقائعه واستنتاج العِبر منها أو الحكم عليها، تعميماً وتقعيداً.

وعليه، فلا يتوقف الإنجاز الخلدوني عند محاولة التجاوز المنهجي لعلم التأريخ التقليدي في زمانه، والمعروف بسرد الروايات، دون تحقيقها غالباً، بل بادر ابن خلدون إلى تسمية علم جديد، وتعريفه، وتحديد موضوعه ومسائله[2]. ولو لم يفعل ذلك فلربما

(1) في البدء تناول ابن خلدون علم التاريخ والتدوين فيه، وقال إنه أراد التصنيف فيه على نحوٍ مبتكر، ثم انتقل إلى مغالط المؤرخين، وبعدها حدّد ما يحتاجه المؤرخ، وهو العلم بقواعد السياسةً وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق والعوائِد والنِّحل والمذاهب وسائر الأحوال. ثم أعلن أنه توصل إلى علم مستحدث هو علم العمران، وأنه أُلهم إليه إلهاماً، انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 11 و60).

(2) قال ابن خلدون: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيانٍ ما يلحقه من الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً». انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 60).

لم يختلف اثنان في تصنيفه داخل حقل التاريخ عامة. فبمجرّد الإعلان عن علم العمران، انتقل النظر إلى مستوى مختلف نوعياً، وهنا تحديداً تردّدت الآراء كثيراً في وضع هذا العلم بإزاء منظومة العلوم الإنسانية، ولا سيَّما علاقته بعلم الاجتماع الحديث، تأسيساً ريادياً وتمهيداً منهجياً[3]، أم مجرد إنجاز معرفي معزول مكاناً وزماناً ومنقطع عن مسار تطوّر ذاك العلم[4]؟ لقد استقرأ ابن خلدون ما كُتب من قبله في الشأن نفسه، واستفرغ جهده تفتيشاً عن دراسات سابقة محتملة تنتمي إليه بوجه أو بآخر، فرأى أن بعض من سبقوه حوّموا حول الفكرة، لكنهم لم ينجحوا في اكتشافها ولا في تنظيمها معرفياً، بل ربما لم يكن هذا ببالهم إطلاقاً[5]. وعليه، كان حريصاً على تأكيد أبوّته للعلم الجديد، متجاوزاً قضية ضبط علم التاريخ إلى ترسيخ قواعد علم العمران وتسويغه معرفياً.

---

(3) تتفرع المسألة الخلافية بين الباحثين في الغرب والشرق إلى ثلاث شُعب رئيسية: فهل كان ابن خلدون رائداً في ابتداع علم الاجتماع بصيغته البدائية وبتمييز معرفي كافٍ عن العلوم الإنسانية القريبة منه ولا سيَّما التاريخ؟ وهل تأثر مؤسسو علم الاجتماع الغربي بكتابات ابن خلدون، أي أوغيست كونت (Auguste Comte) (1798 – 1857)، وإميل دوركايم (Emile Durkheim)، (1858 ـ 1917)، مع ترجمة **المقدمة** أو شذرات منها إلى اللغات الأوروبية ابتداء من القرن السابع عشر (1636)؟ وهل ينحصر علم الاجتماع بما استند إلى الفلسفة الوضعية المتحررة من المسبقات الدينية والميتافيزيقية أم بالإمكان قيام علم اجتماع بنموذج معرفي مختلف؟ **أولاً**، إن ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي/الثامن الهجري، قد نجح في تشخيص هذا العلم الجديد، وتمييزه معرفياً ولو بصعوبة عن علم التاريخ، معترفاً بأن جهده يحتاج إلى تطوير ومتابعة. وكما أن مونتيسكيو (Montesquieu) (1689 ـ 1755) حاول في كتابه **روح القوانين** استنباط نظام منسجم من وقائع التاريخ المتناثرة بما يكشف القوانين العميقة التي تسيّره، فكذلك فعل ابن خلدون في **مقدمته**، فلم لا يكون ممهّداً لعلم الاجتماع كما مونتيسكيو؟ **ثانياً**، إن المقارنات بين ابن خلدون وروّاد علم الاجتماع الحديث تُظهر تشابهات في الأفكار وطرائق النظر، لكن لا يوجد ما يفيد الجزم بحصول تأثير مباشر. **وثالثاً**، إن ابن خلدون وإن كان منطلقاً من أسس دينية، لكنه في علم العمران اعتبر الدين عنصراً مضافاً إلى عصبية الدم وما في معناها، وكان أقرب إلى الواقعية المادية ممن سبقه، وهذا مما يُحسب له منهجياً في مرحلة مبكرة. وفضلاً عن ذلك، فإن إخراج علم الاجتماع الخلدوني من دائرة علم الاجتماع الحداثي والعلماني، لا يمنع من تطوير أدوات علمية متناسبة مع المجال الإسلامي حيث الدين فيه عنصر واقعي متجسّد في أفعال ومؤسسات مجتمعية، انظر: (Aron, 1967: 27-29; Alatas, 2014: 44-49; Soyer and Gilbert, 2012: 13-30; Sunar and Yaslıçimen, 2008: 408-433).

(4) لاحظ علي الوردي أن **مقدمة** ابن خلدون لم تلقَ الاهتمام اللازم فبقيت دون أي شرح أو تعليق عليها طوال القرون التالية بخلاف ما كان عليه الحال مع التصنيفات المهمة، معتبراً أن عالم الإسلام دخل بعده في الظلمات، وأن أفكاره لم تجد بيئة صالحة كي تنمو، وذلك حتى أواخر القرن التاسع عشر عندما بدأ الغربيون يهتمون بها، فاقتدى الباحثون العرب بهم. انظر: (الوردي، 1994: 229 ـ 230).

(5) يتساءل ابن خلدون هل غفل الأولون عن هذا العلم؟ أم كتبوا فيه ولم يصل إليه؟ وهنا يحاول العثور على مبرّرات، فلعله من العلوم التي اندرست، أو التي محاها عمر (23هـ/644م) من علوم الفرس عند الفتح، ورغم حرص المأمون على ترجمة علوم اليونان لكن لم يصل شيء منها مما يدل على وجود على العلم، أو لعل الأوّلين لم يعتنوا به لقلة الاهتمام بثمرته وهو تصحيح الأخبار فأهملوه. =

لكن هل يمكن الركون إلى مسار اكتشاف علم العمران كما أفصح عنه ابن خلدون بوصفه الرواية الرسمية؟ وهل كان هذا العلم وليد إلهام باطني وانكشاف ذاتي كما يدّعي عقب خلوة أشهر في قلعة بني سلامة النائية، بعيداً من الأمصار، وخزائن الكتب[6] أم هو استلهام من الفقه السياسي الأشعري المنطلق من قراءة وقائع التاريخ الإسلامي قبل تنزيل الأحكام عليها؟ وفي المقابل، هل كانت تجربته العملية في أروقة السلاطين ودسائس القصور وتقلّبات الأزمنة حافزاً للنظر السياسي، فألبس فكرته الجديدة لبوس التاريخ ونقده والاهتمام بتطوير قواعده، بينما كان هدفه الحقيقي ابتداع علم جديد يُحسب له، من خلال تعديل بعض قواعد الفقه السلطاني؟ وما علاقة قواعد السياسة، وأحكام الفقه السلطاني في تمحيص أخبار التاريخ، بل ما علاقتهما بعلم العمران، الذي يدرس أحوال الاجتماع الإنساني، إن لم يكن المقصود تأصيل مفهوم العصبية وربطه بالسياسة الشرعية وفقهها؟ وهل ثمة علاقة تبادلية أو تطوّرية بين مفهوم الشوكة[7] عند الجويني (478هـ/1058م)، ومفهوم العصبية[8] عند ابن خلدون، وقد قرنهما معاً غالباً لدى إيراد مواصفات الإمام أو السلطان في **المقدمة**؟ ولماذا أغفل ابن خلدون ذكر كتاب الجويني **غياث الأمم في التياث الظُّلم** من بين المصادر الرئيسية التي أفاد منها، واكتفى بذكر الماوردي وكتابه **الأحكام السلطانية** رغم أن الجويني أقرب فكرياً إليه من الماوردي؟

تلك أسئلة منهجية مشروعة باعتبار أن سياق **المقدمة** لا يشير إلى تسلسل منطقي واضح في الانتقال من حقل بحثي إلى آخر، وثمة طفرة مفاجئة في الرحلة الشاقة والمتعرّجة من الممهدات إلى الاستنتاجات، إذ إنه بعدما قرّر أولاً أن تمييز الأخبار يكون بالاحتكام إلى قواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق

= ويستنتج ابن خلدون أن مسائل من هذا العلم تظهر عَرَضاً لدى الفلاسفة والأصوليين (علماء أصول الفقه) والمقاصديين (علم مقاصد الشريعة)، وكذلك في الحِكَم المنثورة، في كتاب أرسطو المنحول (**السياسة**)، ومسائل في **رسائل** ابن المقفع، وفي كتاب الطرطوشي **سراج الملوك**. انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 61 ـ 65).

(6) تقع قلعة بني سلامة في الأطلس التلّي بمنطقة «تاغَزُوت»، على ارتفاع 1260م عن سطح البحر وعلى بُعد حوالى 400 كم جنوب غربي الجزائر العاصمة الحالية، وهي مكان حصين يشرف على سهول «وادي التَّحت» الشاسعة والخصبة. وفي هذه القلعة ثلاث مغارات، تُعرف منذ القرن الرابع عشر الميلادي بمغارات ابن خلدون، أو خلوة ابن خلدون، انظر: «خلوة ابن خلدون مغارات بني سلامة حيث وُلدت «المقدمة»،» **القافلة** (الظهران، السعودية)، السنة 67، العدد 2 (آذار/مارس ـ نيسان/أبريل 2018)، ص 52 ـ 55.

(7) الشوكة شدة البأس والحدّ في السلاح، وقد شاك الرجل يشاك شوكاً أي ظهرت شوكته وحدّته، فهو شائك السلاح. وشوكة القتال شدة بأسه، وشوكة بني فلان أي حدّهم (ابن منظور، [د. ت.]، ج 10: 454).

(8) عَصَبة الرجل بنوه وقرابته لأبيه، وأولياؤه الذكور من ورثته، وسُمّوا عصبة لأنهم عصبوا بنسبه أي استكفوا به. والعصبية أن يدعو الرجال إلى نصرة عَصَبته والتألب معهم، على من يناويهم، ظالمين كانوا أو مظلومين. وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمّعوا. (ابن منظور، [د. ت.]، ج 1: 605 ـ 606).

والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال (ابن خلدون، 2006، ج 1: 44)، أورد فصولاً في علم الكلام والفقه السلطاني، أي في معنى الخلافة ومذاهب الفرق الإسلامية فيها، وانقلاب الخلافة إلى ملك، وشروط البيعة والخطط الدينية للخلافة[9].

ولذا، تقوم فرضية البحث على أن ابن خلدون قد استلهم من فقه الأحكام السلطانية عامة، ومن كتاب **غياث الأمم** لأبي المعالي الجويني خاصة، ليس فقط من أجل استنباط مفهوم العصبية القريب معنى وحكماً من مفهوم الشوكة. بل إنه استعمل الفقه السلطاني ومفهوم الشوكة تحديداً، من أجل تسويغ مفهوم العصبية المذموم إسلامياً، عبر إبدال مفهوم الشوكة بمفهوم العصبية، ثم إدماج الأخير في المنظومة الفقهية، وإسقاط شرط النسب القرشي ابتداءً ومآلاً، كيما يصحّح قيام الإمامة أو السلطنة بناء على العصبية القبلية وما في معناها، انتقالاً منه إلى شرعنة علم العمران نفسه، المتمحور حول مفهوم العصبية.

لكن قبل الشروع في البحث، لا بدّ من الإشارة إلى أن الدراسات الخلدونية التي يصعب إحصاؤها من كثرتها وتنوّع مظانّها، والتي تناولت جوانب عدة من **المقدمة** ولا سيَّما مفهوم العصبية وما تعنيه، قد أغفلت هذا الجانب وهو علاقة علم العمران بالفقه السلطاني، نظراً لاختلاف المجال والمنهج والغاية بين هذين العلمين، ولأن الدراسين لابن خلدون لم يطّلعوا على الأرجح على كتاب الجويني **غياث الأمم**، ولا طالعوا مفهوم الشوكة ودوره المركزي في نظرية الحكم بحسب المذهب السنّي الأشعري الذي ينتمي إليه صاحب **المقدمة**. والباحثون القلائل الذين لحظوا إمكان التأثر بالفقه السلطاني عامة وبالجويني خاصة[10]، لم تكن استنتاجاتهم وافية بالمطلب الذي يطمح إليه هذا البحث الساعي إلى مزيد الفهم لمقاصد **المقدمة** وسبر محتواها المعرفي والتاريخي.

أما المنهج المتبع فهو استقراء السيرة الذاتية لابن خلدون كما خطّها هو، لاستنباط الدوافع النفسية التي تقف وراء سعيه لابتداع جديد في منظومة علوم عصره بما يضاهي به ويتفوق على معاصريه، بالتساوق مع رصد الأحداث الكبرى التي عاشها وكان لها تأثير

---

(9) ابن خلدون، 2006، ج 1، ما بين صفحتي 332 و394. أما ما تناوله بعد ذلك من ألقاب الخلافة ورسومها ومراتب الملك والسلطان، فيمتد إلى الصفحة 465.

(10) يذكر المستشرق البريطاني هاملتون جب (Hamilton Gibb) (1895 ـ 1971) أنه لم يطلع على كتاب الجويني **غياث الإمام** كما جاء عنوانه في كتاب **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان (Carl Brockelmann) (1868 ـ 1956) (ص 43)، وإلا لتمكن من رصد تطور النظرية السنية في الخلافة، بعد الماوردي. انظر: (Gibb, 1939: 401-410).

ورأى محمد عابد الجابري أن نظرية ابن خلدون في العصبية هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة، وأن الغزالي أزاح الستار عن الأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه الخلافة وكل أنواع الحكم وهو الشوكة. انظر (الجابري، 1994: 135 و137).

أما منى أحمد أبو زيد، فتلاحظ أن ابن خلدون يُبدل شرط النسب القرشي في الإمام بتوافر العصبية وينسب إلى الباقلاني إسقاط شرط النسب بينما كان عليه أن ينسبه إلى الجويني، انظر: (أبو زيد، 1997: 180 ـ 183).

عميق في نظرته السياسية والفقهية. ومن ثَمّ التنقيب عن مؤثرات محتملة في **مقدمته**، من أدبيات الفقه السلطاني، وتحديداً مما كتبه الجويني، لما تُظهره حركية ابن خلدون في **المقدمة** من سعي لتعديل صفات الإمام وشرعية السلطة، وما تشير إليه المقارنة بين مفهومَي الشوكة والعصبية من تقارب شديد، لا يمكن تسويغه إلا باعتبار أنه إفادة مباشرة من فكر الجويني.

وينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام، فيتناول **الأول** الدوافع الشخصية لابن خلدون في إعلان ابتداعه علماً جديداً. ويتطرّق **الثاني** إلى السيرورات التي اعتمدها لتبرير هذا العلم. بينما يركّز القسم **الثالث** على المصدر الأساسي الذي استلهم منه ابن خلدون واستعان به لإضفاء الشرعية على مفهوم العصبية بخاصة وعلى علم العمران بعامة.

أولاً: دوافع ابن خلدون

تندرج سيرة ابن خلدون في خطين متوازيَين. فمن جهة، سلك درب التعلّم كسائر طلاب العلم في عصره؛ ومن جهة أخرى، تابع مسار عائلته في الشأن العام إلى جانب الأمراء والسلاطين[11]. وفي هذين الخطين، تعرّض ابن خلدون لانتكاسات وخيبات جعلته من جهة **أولى**، يوصم بالدونية بإزاء كبار فقهاء زمانه، إذ لم يكمل تكوينه العلمي بحيث يكون ندّاً لأكابرهم، **أولاً** بسبب الطاعون الذي قضى على عدد كبير من السكان وجميع المشيخة[12]، و**ثانياً** بسبب انشغالاته المتتالية بالعمل لدى السلاطين وانخراطه في مؤامرات القصور[13]. أما بالنسبة إلى طموحه السياسي من جهة **ثانية**، فقد واجه تحديات ومخاطر كبيرة سواء في بلاد المغرب أو في الأندلس، وقد حالت الاضطرابات الشديدة سياسياً وعسكرياً دون

(11) كان لبني خلدون أدوار سياسية في زمان بني أمية بالأندلس كما في زمن الطوائف، ولا سيما في إشبيلية، ما بين الإمارة والوزارة، ومع انتقالهم إلى المغرب كان لأجداد ابن خلدون أشغال في الدولة الحفصية بين جباية وحجابة، لكن أباه محمداً لزم العلم. انظر: (ابن خلدون، 1979: 6 ـ 17).

(12) ذكر ابن خلدون في سيرته الذاتية ما فعله الطاعون الجارف بالناس، والذي انتشر عام 749هـ/1348م وعصف بمعظم أنحاء العالم شرقاً وغرباً. وكان لهذا الحادث أثر كبير فيه، ولا سيَّما في سياق تحصيله العلم فقال: «لم أزل منذ نشأت وناهزت مُكبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله». انظر: (ابن خلدون، 1979: 57).

(13) تنقّل ابن خلدون بين بلاطات المرينيين والحفصيين والزيانيين في فاس وبجاية وتلمسان ببلاد المغرب وعند بني الأحمر في غرناطة بالأندلس بين عامي 753هـ/1352م و784هـ/1382م، حتى خرج من الشمال الإفريقي إلى الحج، فاستقر في القاهرة وانشغل بالتدريس والقضاء. وفي أثناء ذلك كله تعرّض للوشايات واتهم بالتورط بمؤامرات. انظر: (السخاوي، 1992: 146 ـ 148).

استقراره في مراتب الإدارة السلطانية[14]. وحتى في القاهرة المملوكية التي لجأ إليها ابتداء من أجل التفرّغ لتنقيح **كتاب العبر**، فقد ولي القضاء المالكي فيها بعد إلحاح السلطان برقوق (801هـ/1398م) عليه. وتعرّض ابن خلدون في القاهرة لوشاية الخصوم والحُسّاد، فوُلّي القضاء خمس مرات بعد عزله مرة بعد أخرى (ابن خلدون، 1979: 275، 276، 277، 278 ـ 279، 383، 387، 429 ـ 430). وهذا الحال بمجمله، هو ما دعاه عندما كان في بلاد المغرب إلى الابتعاد عن السلطة والاختلاء بنفسه في قلعة بني سلامة والعكوف على تأليف تاريخه استلحاقاً لما فاته من الحضور العلمي، ثم الانتقال إلى القاهرة للإقامة فيها بعدما كان قاصداً الحج، وتفرّغه هناك لمراجعة كتابه إضافة إلى التدريس والقضاء[15].

فمع تشكيك أبرز علماء المالكية المعاصرين، وهو ابن عرفة[16]، بكفايته العلمية، توافر لابن خلدون الدافع الذاتي لاجتراح علم جديد لم يسبقه إليه أحد، وهو الذي يحب أن يكون

---

(14) ولي ابن خلدون كتابة العلامة عند صاحب تونس الحاجب ابن تافراجين (766هـ/1364م) عن السلطان أبي إسحاق الحفصي (770هـ/1368م)، والعلامة وضع عبارة «الحمد لله والشكر لله» بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبة أو مرسوم. ثم انتظم في المجلس العلمي للسلطان أبي عنان المريني (759هـ/1357م) بفاس، والذي كلفه بالتوقيع بين يديه. وولي كتابة السر للسلطان أبي سالم المريني (762هـ/1360م)، جزاء حشد الأنصار له للقبض على السلطة، ثم ولاه خطة المظالم. واشتكى ابن خلدون من عدم ترقيه في المناصب، فرحل إلى الأندلس حيث انتظم في المجلس الخاص لمحمد بن يوسف بن الأحمر (793هـ/1391م) إلى أن نجح السعاة في إفساد ما بينه والوزير ابن الخطيب (776هـ/1374م)، فرحل إلى السلطان أبي عبد الله الحفصي (767هـ/1365م)، صاحب بجاية فولاه الحجابة وتعني ببلاد المغرب الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان وأهل دولته، لا يشاركه أحد، وكان له سهم كبير في الصراع بين أبي عبد الله وابن عمه أبي العباس (796هـ/1393م)، وبعد مقتل الأول، التحق بصاحب تلمسان أبو حمو موسى بن يوسف الزياني (791هـ/1388م) فاستلم الحجابة والعلامة عنده، لكنه بعث أخاه يحي نائباً عنه، متململاً من الرتب السلطانية وراغباً في العودة إلى العلم. ووقع في يد السلطان عبد العزيز المريني (774هـ/1372م)، فتعاون معه ضد أبو حمو. ورحل إلى الأندلس ثم عاد مؤقتاً إلى أبو حمو بتلمسان، بسبب انسداد الأفق السياسي أمامه، قبل أن يلجأ إلى قلعة بني سلامة. بعد ذلك فاء إلى مجلس السلطان أبي العباس المريني، حيث كثرت السعاية عليه من الفقيه ابن عرفة، فكان الخروج نهائياً إلى القاهرة والانضمام إلى السلطان المملوكي برقوق. انظر: (ابن خلدون، 1979: 57، 60 ـ 61، 70 ـ 72، 79، 88، 104 ـ 105، 110 ـ 112، 144 ـ 145، 243 ـ 245، 247 ـ 249 و262 ـ 263).

(15) يبدو أن ابن خلدون تذرّع بالحج كي يتملص من مجلس السلطان أبي العباس المريني (796هـ/1393م)، وعندما وصل إلى مرسى الإسكندرية، وكان السلطان المملوكي برقوق قد مضى عليه عشر ليال من وقت تسلمه السلطة، ارتأى تأجيل الحج والمكوث في القاهرة. انظر: (ابن خلدون، 1979: 262 ـ 263).

(16) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، التونسي المالكي، (803هـ/1400م)، لازم الشيوخ الأجلاء وحصّل علماً غزيراً حتى اعتبره بعض مترجمي سيرته أنه بلغ نهاية العلوم النقلية والعقلية. وله شيوخ مشتركون بينه وابن خلدون ولا سيَّما شيخ العلوم العقلية محمد بن إبراهيم الآبلي (757هـ/1355م). تفرّغ ابن عرفة للعلم وتولى إمامة الجامع الأعظم ولم يتولّ القضاء وكان بعيداً من السلطة. وله =

مختلفاً عن الآخرين (السخاوي، 1992، ج 4: 146)، لا علماً عادياً من نمط العلوم التقليدية التي يبرع بها خصومه، بل علماً معياراً لعلم التاريخ، وعلماً متخصصاً في النشاط السياسي وتكوّن السلطة. وأن يكون لابن خلدون علم خاص به هو الذي ابتكره، هو مما يمنحه تفوقاً نوعياً على العلماء التقليديين، حتى لو كانوا أكثر تحصيلاً منه للعلوم الفقهية، كما يمنحه قبولاً في أوساط الطلاب، لاستحواذه على علم جديد وغريب لم يسمعوا به من قبل، ولا سيّما أنه يتناول سيرورة الواقع وصيرورة السلطة، مما يمسّ الحياة اليومية لأي فرد، وهو مما لا يسع الفقهاء التقليديون إدراكه[17]. ومع ظهور النسخة الأولى من **كتاب العبر** وإهدائها للسلطان الحفصي أبي العباس أحمد (ابن خلدون، 2006، ج 1: 11 ب)، اشتدت الحملات عليه، فضلاً عما كان ناله من قبل بسبب ما حقّقه من شهرة، وما برع به في المحاضرة والتدريس، مجتذباً إلى حلقاته طلاب سواه من العلماء (ابن خلدون، 1979: 249).

وبسبب الصراع مع علماء عصره، فقد كان حريصاً على إثبات أصالة أفكاره في العلم الجديد الذي ابتكره. وظهر ذلك على نحوٍ لافت بإغفال بعض أبرز مصادره الأساسية في **المقدمة**[18]. فقد أعلن طموحه ليكون مسعوديّ زمانه[19]، وأفاد من العلوم والمعارف المتاحة، وبنى عليها للوصول إلى علم العمران. ولذا، كان لا بد لابن خلدون من الاستناد إلى التراث الكلامي الأشعري، وإلى الجانب السياسي منه، وإلى فقه الأحكام السلطانية، بوصفه العلم الأقرب لما يمكن تسميته علم تكوين السلطة. بل ذهب إلى أنه أُلهم هذا العلم إلهاماً، تشبهاً بالغزالي (505هـ/1111م) الذي كتب **إحياء علوم الدين** بعد عشر سنوات من سلوك طريق التصوف وتنزيه النفس والابتعاد عن السلطة (السبكي، [د. ت.]، ج 6: 206 ـ 207). وتُلحظ المشابهة في المقصد العام لا في التفصيل الجزئي بين **المقدمة وإحياء علوم**

= تآليف مشهورة في الفقه: **المختصر الفقهي**؛ وفي علم الكلام: **المختصر الكلامي** إضافة إلى تصنيفات أخرى في المنطق وإملاءات حديثية وقرآنية. وعُرف ابن عرفة بخصومته لابن خلدون ويروى عنه أنه لما علم تولي ابن خلدون القضاء المالكي بمصر أنه قال: «كنا نعدّ خطة القضاء أعظم المناصب، فلما وليه هذا عددناها بالضدّ من ذلك». انظر: (التنبكي، 2000: 463 ـ 471، والسخاوي، 1992، ج 4: 146).

(17) يلاحظ ابن خلدون أن العلماء (الفقهاء) بمنهجهم في تجريد المحسوسات والقياس بين الحالات المتشابهة وتعميم الأحكام أبعد ما يكونون عن فهم السياسة، انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 2: 463).

(18) يلاحظ علي الوردي أن ابن خلدون أفاد من ابن تيمية في التمييز بين الإمكان الذهني (المجرّد) والإمكان الخارجي (المحسوس)، (الوردي، 2009: 66 ـ 67). لكنه تابع ابن تيمية أيضاً في التقليل من الفرق بين الخلافة والملك، وفي عدم ذمّ الملك لذاته، انظر: (ابن تيمية، 1987، ج 35: 17 ـ 18). ومع ذلك لم يُذكر ابن تيمية في **المقدمة**. وتعليل ذلك عند عبد الله الدرويش محقّق **المقدمة** أن ابن خلدون لم يشأ الاصطدام بأعداء ابن تيمية من الفقهاء التقليديين.

(19) يُثني ابن خلدون على عمل المسعودي (346هـ/957م)، في تعقّب أحوال الأمم والآفاق في كتابه **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ويرى أنه بعد مرور السنوات الطوال وتبدّل الأحوال، فلا بد ممن يدوّن أحوال الخليقة يكون أُمّاً للمؤرخين كما فعل المسعودي، ويقصد بهذا نفسه بوصفه مؤهلاً لذلك. انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 50 ـ 51)

الدين في أن ابن خلدون انتقد المنحى التقليدي لبعض العلوم في **المقدمة** وأراد تجديد المنهج التعليمي السائد[20]، في حين أن الغزالي سعى إلى إضفاء لمحات تجديدية على العلوم من حيث ارتباطها بمقاصدها وغاياتها لا الوقوف على حروفها ورسومها وحسب. والاثنان ابتعدا عن مجالات السلطة والنفوذ لمدة زمنية قبل الرجوع إلى الحياة الاجتماعية، وعاد كل منهما بكتاب استثنائي[21].

وبما أنه أفاد من فقه الأحكام السلطانية لتبرير علمه الجديد، فقد كان الحريّ به أن يستند خاصة إلى الجويني، لا إلى الغزالي، باعتبار أن الجويني كما ابن خلدون، ينتهج مقاصد الشريعة في تحليله للأحكام الشرعية وتعليلها، بل كان الجويني من روّاد هذا العلم. أما الغزالي فكان تلميذ الجويني في علمي الأصول والفروع، ومع أنه كان أيضاً مقاصدي المنهج (عبدو، 2009)، إلا أنه لم يكن متوافقاً مع شيخه الجويني في تحليله لمسألة الشوكة (قوة الجند) ودورها في تصحيح إمامة الإمام. ومفهوم الشوكة هو الأقرب إلى مفهوم العصبية، بل إن ابن خلدون يستعمل مفهومَي الشوكة والعصبية في **مقدمته**، بالمعنى الذي أراده الجويني لمفهوم الشوكة في كتابه **غياث الأمم** لا ما أراده الغزالي في كتابه **فضائح الباطنية** أو **المستظهري**[22]، كما سنرى لاحقاً. كما اعتبر ابن خلدون أن العصبية هي المقدمة الطبيعية لنشوء الشوكة. ومع ذلك، أغفل ابن خلدون ذكر الجويني ودوره في تطوير الفقه السياسي وفق مقاصد الشريعة، ولم يذكر غير أبي الحسن الماوردي لدى تطرّقه إلى الأحكام السلطانية، مع أن الماوردي صاحب نظرية إمارة الاستيلاء فقط، والمقصود منها صيانة مكانة الخليفة المستضعف أمام غلبة المتغلبين من الأمراء، لا إضفاء الشرعية على المتغلبين ذوي الكفاية مطلقاً كما فعل الجويني. والماوردي من مدرسة مختلفة عن مدرسة الجويني، فالأول من مدرسة الالتزام الحرفي الشكلي بنص العقد والمقصود هنا البيعة، والحفاظ عليه مهما تكن الظروف القاهرة، بينما الجويني من مدرسة المقاصد

---

(20) ربط ابن خلدون بين تطوّر العلوم ونمو العمران، صعوداً وهبوطاً، وتطرّق إلى الأسباب المؤدية إلى انتشار العلوم وانحسارها، وتناول شتى العلوم النقلية والعقلية، والتفكير التجريبي والتفكير التمييزي، وأبرز العلماء والمصنفات في كل مجال، مع إيراد آراء تربوية مجملة ومفصلة (ابن خلدون، 2006، ج 2: 601 ـ 602).

(21) قال الغزالي في مقدمة كتابه إنه أراد إحياء علوم الدين من حيث الانتقال بها من ملازمة الرسم إلى الميل ميلاً يسيراً للعمل بمقتضى العلم، باعتبار أن الفقه هو عند السلف الصالح علم طريق الآخرة، بعدما أصبح هذا المعنى مطوياً ومنسياً عند الخلق. وبعد عشر سنوات من الغربة، عاد الغزالي إلى وطنه فلازم بيته متفكراً وشارعاً بابه لكل قاصد إلى أن عاد إلى التدريس مدة من الزمن في المدرسة النظامية نيسابور بإلحاح من الوزير السلجوقي فخر الملك علي ابن نظام الملك (500هـ/1106م). وفي المقابل، تحرّر ابن خلدون تدريجياً من وظائف السلطة وأثقالها إلى أن تفرّغ من الشواغل كلها في قلعة بني سلامة لأربع سنوات وهو يؤلف كتاب **العبر**. انظر: (الغزالي، 2005: 8؛ السبكي، [د. ت.]، ج 6: 207 ـ 210؛ ابن خلدون، 1979: 245 ـ 246).

(22) نسبة إلى الخليفة المستظهر بالله (512هـ/1118م)، حيث إن الكتاب أُلّف بتوجيه منه، انظر: (الغزالي، 1964: 2 ـ 3).

الشرعية التي تُعنى بتغير الحكم بتغير الظروف طبقاً لمقاصده الأصلية، لا الالتزام بحروف العقد بعدما تغيرت الظروف وضاعت المقاصد منه، وابن خلدون من أتباع المدرسة الثانية لا الأولى.

وإغفال ابن خلدون للجويني لا يمكن تفسيره مثلاً بعدم اطلاعه على الكتاب أو عدم توافره في الزمان والمكان حيث دوّن **مقدمته** في قلعة بني سلامة. وذلك، لأن علماء المغرب اهتموا كثيراً بكتب الجويني ومنها **الغياثي**(23)، وكان بعضهم كالقاضي أبي بكر بن العربي (543هـ/1148م) حريصاً على الحصول على نسخ من كتبه من المشرق خلال الرحلات إليه(24). ولو فرضنا أن ابن خلدون لم يطلع على كتاب الجويني في الأندلس والمغرب، فإن نسخ **الغياثي** كانت موجودة في القاهرة لدى إقامته فيها(25)، وقد تولى منصب القضاء المالكي ودرّس فيها **مقدمته**، واطلع على خزائن الكتب السلطانية، واستمر في تصحيح ما دوّنه فيها حتى آخر حياته، معلّقاً ومضيفاً أو حاذفاً (ابن خلدون، 2006، ج 1: 11ب ـ 12ب)، أي توافرت له فرصة الاطلاع، و**الغياثي** هو من المراجع الأساسية في فقه الأحكام السلطانية، ولا يمكن إغفال ما جاء فيه من آراء لم ترد في كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية**. وفي المقابل، فإنه مهما بلغت مكانة الجويني بين المتكلمين الأشاعرة في العقيدة، ومنهم مالكية المغرب عموماً، لكنه يظلّ من أعلام المذهب الشافعي، وتلك نقطة لا ينبغي التغاضي عنها في عصور إسلامية متأخرة كان التعصب الفقهي فيها ذا تأثير جليّ في الحياة العامة، ولا سيَّما مع ارتباط المذاهب بالسلطنات القائمة، مع ما يترتب على ذلك من مناصب ووظائف. وقد يكون هذا من دوافع إغفال الجويني من بين المصادر الأساسية **لمقدمة** ابن خلدون، فضلاً عن أن الجويني أثار غضب الفقهاء المالكية بنقده اللاذع للإمام مالك في رواية ينسبها إليه تفيد بقبوله إفساد ثلث الأمة من أجل صلاح الثلثين الباقيين، وهذه الرواية ينفيها محققو المذهب، وكانت ما زالت بموضع أخذ وردّ في زمن ابن خلدون(26).

---

(23) هذا رغم تحامل العلماء المغاربة عليه لسببين **الأول** مخالفته في بعض المسائل لأبي الحسن الأشعري (324هـ/935م)، رأس المدرسة الكلامية السنية، و**الثاني** انتقاده للإمام مالك (179هـ/795م) في قضية المصالح المرسلة، انظر: (السبكي، [د. ت.]، ج 5: 192 ـ 193).

(24) جاء في كتاب **سراج المريدين** للقاضي ابن العربي، المحفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم 20348 ب، لائحة الكتب التي أتى بها ابن العربي من رحلته إلى المشرق، وفيها كتاب **غياث الأمم والعقيدة النظامية والأساليب** لأبي المعالي الجويني، انظر: (ابن العربي، 1997: 377 ـ 380).

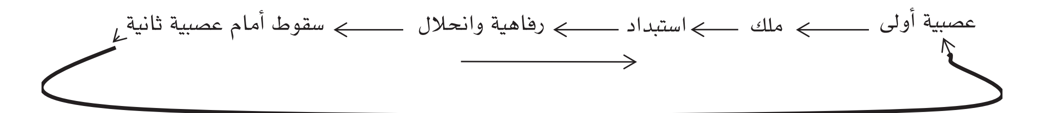
(25) عن مخطوطات الكتاب وتواريخ نسخها، انظر مقدمة عبد العظيم الديب على كتاب (الجويني، 1401هـ/1981م: 162م ـ 169م). وذكر شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ/1497م) أن ابن خلدون في إقرائه كان يفضّل كتب الأقدمين من العرب والعجم على المتأخرين، وهي كتب الإمام أي إمام الحرمين الجويني، والغزالي والفخر الرازي (السخاوي، 1992، ج 4: 148 ـ 149).

(26) قام القاضي أبو العباس أحمد الشماع الهنتاتي (833هـ/1429م) وهو معاصر لابن خلدون، في كتابه **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في ردّ القول بإباحة إغرام ذوي** =

ثانياً: سيرورة تكوين علم العمران

يقوم علم العمران الخلدوني وموضوعه الاجتماع الإنساني على حدّ تعبير صاحب **العبر**، ومنه ما يتعلّق خاصة بتكوّن السلطة، على حركة العصبيات داخل القبيلة الواحدة، كما بين القبائل. والعصبية التي تتغلب على من سواها، هي التي تؤسس الملك في نهاية الأمر، فتدخل في صيرورة السلطة ومسارها الدائري: قوة فمُلك، ثم رفاهية وانحلال، وبعدها السقوط على يد عصبية أخرى ناشئة وواعدة، كأنها دَوْر حتمي لا مناص منه.

الرسم البياني الرقم (1)
دورة قيام الدول وسقوطها بحسب قوة العصبية



وإذا كانت العصبية هي العامل الأساسي لتكوّن الدول، فهي استطراداً محور قيام الحضارات، كما مفتاح تفسير أحداث التاريخ السياسي. وهذا العلم المستحدث الذي رأى فيه ابن خلدون أساساً لإدراك التاريخ وأحداثه، يقوم على مفهوم العصبية الذي يحمل أبعاداً سلبية في التراث الإسلامي[27]. لذلك حاول ابن خلدون تبريره من جهة مقصده وغايته. فبعدما أقرّ بأن الشارع (أي النص الديني من قرآن وحديث نبوي) قد ذمّ العصبية ودعا إلى اطّراحها وتركها، استنجد بمقاصد الشريعة، ليقول إن المراد من ذمّ العصبية «حين تكون على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن لا يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد [...] فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، فلو بطل بطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية» (ابن خلدون، 2006: 354 ـ 356). وهو بذلك، لم يصحّح مفهوم العصبية شرعاً وحسب، بل جعلها ركناً أساسياً في قوام الملك والخلافة. وبالسلطة عموماً تستقر الحياة الاجتماعية ويسود العدل بين الناس، ولا بد من قيامها، وهي لا تقوم إلا بالعصبية على منهج ابن خلدون. فإن كانت غاية العصبية ممدوحة فهي كذلك، وإن كانت غايتها مذمومة فهي كذلك، وليست العصبية سيئة بإطلاق. تماماً كما هو وصف ابن خلدون للمُلك، فإن كان أداة للخير العام يكون ممدوحاً، وإن كان نمطاً من التجبّر والظلم، فهو مذموم، وليس هو مذموماً في كل أحواله. وهنا يقول ابن خلدون إن «المُلك لما ذمّه الشارع لم يذمّ منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمّه لما

= **الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام**، بتفنيد اتهام الجويني للإمام مالك، وردّ عليه بخمسة وعشرين وجهاً، انظر: (الهنتاتي، 2003: 114 ـ 125).

(27) وفي الحديث النبوي: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس من مات على عصبية» رواه أبو داود في **سننه**، في الأدب، رقم 5121.

فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات [...] فلو كان المَلك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله، ويحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً» (ابن خلدون، 2006: 356).

ففي هذا الموضع يعدّل ابن خلدون الموقف من المُلك، ولا يميّزه من الخلافة على خلاف ما انتهجه فقهاء الأحكام السلطانية من قبله، ويذهب إلى حدّ اعتبار مُلك معاوية بن أبي سفيان (60هـ/680م) جزءاً عضوياً من منظومة الخلافة الراشدة، بوصفه الخليفة الخامس غير المعترف به. وفي سبيل توكيد ما يذهب إليه، يقتبس ابن خلدون من **العواصم من القواصم** للقاضي ابن العربي دون ذكر المصدر، فيتبنّى فكرة انفرد بها المؤلف كما هو ظاهر[28]، كما يقتبس تبريرها الشرعي، موظفاً إياها في علم العمران، لخدمة معادلة العصبية والمُلك، ومفادها اعتبار معاوية خليفة لا ملكاً، متابعاً ابن العربي في إسقاط حديث: «الخلافة ثلاثون سنة». وعليه، يعتبر ابن خلدون أن معاوية كان أول خلفاء المغالبة والعصبية، بل من الخلفاء الراشدين، فلا يقال إن المُلك أَدْون رتبة من الخلافة، فكيف يكون خليفة ملكاً؟ ورأى أن المُلك الذي يخالف الخلافة هو الجبروتية المعبّر عنها بالكسروية التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها. وأما المُلك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة فلا ينافي الخلافة ولا النبوة (ابن خلدون، 2000: 650 ـ 651). والهدف من هذه المعادلة، جعل مُلك/خلافة معاوية مرحلة انتقالية طبيعية من الخلافة الراشدة التي هي مستثناة من قانون العصبية، بوصفها امتداداً للنبوة، بحسب ابن خلدون[29]، إلى المُلك بأنواعه المتفاوتة، التي أشار إليها في **المقدمة**، مع إشارة ابن خلدون إلى أنه حتى الأنبياء يحتاجون إلى عصبية في أقوامهم للقيام بواجب أداء الرسالة (ابن خلدون، 2006: 277 ـ 278).

وعلى هذا يقرأ ابن خلدون مسار التاريخ السياسي الإسلامي بطريقة مختلفة، فلما وقعت الفتنة بين علي (40هـ/660م) ومعاوية بمقتضى العصبية كان طريقهما فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونا في الحرب لغرض دنيوي (ابن خلدون، 2006: 360). ثم وفي مرحلة تالية، اقتضت طبيعة المُلك كما يؤكد ابن خلدون، الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها (ابن خلدون، 2006)، فكأن معاوية وفق هذا التحليل كان مدفوعاً بطبيعة العصبية التي هي

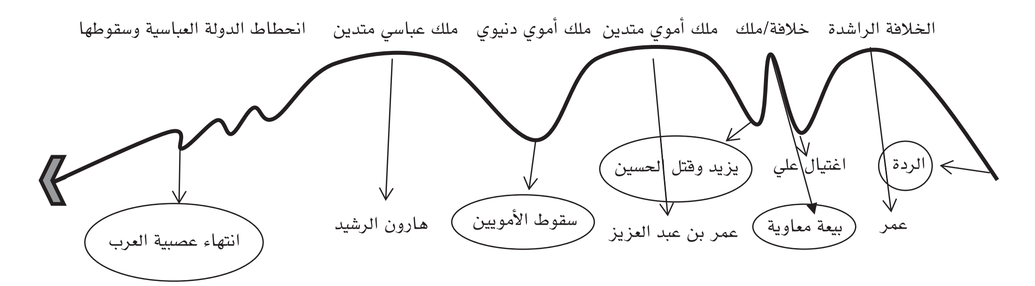
(28) جاء في **العواصم من القواصم**، ص 324 ـ 325، أن معاوية خليفة وليس بمَلك، واستدل ابن العربي بالصلح بين الحسن بن علي (51هـ/671م) لتعزيز مقولته، وقال إن الله قال في نبيه داود وهو أفضل من كل معاوية: (**وآتاه الله الملك والحكمة**) (البقرة: 251)، فجعل النبوة ملكاً، مضيفاً: «فلا تلتفتوا إلى أحاديث ضعف سندها ومعناها»، والمقصود حديث: «الخلافة ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً» رواه الترمذي والإمام أحمد وأبو داود.

(29) يقول ابن خلدون إن شأن العصبية لم يكن يراعى في زمن النبوة بسبب نزول الوحي، وانقياد الناس له، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب المعجزات ثم بفناء القرون التي شهدوها، صار الحكم للعادة أي للعصبية ومتعلقاتها من المصالح والمفاسد (ابن خلدون، 2006، ج 1، 371 ـ 372).

أساس المُلك إلى ما اتخذه من قرار بتوريث الحكم لابنه يزيد حفاظاً على وحدة الأمة. وكذلك مروان بن الحكم (65هـ/685م) وابنه عبد الملك (86هـ/705م)، وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، بحسب تعبير ابن خلدون (ابن خلدون، 2006: 361). وتوسطهم عمر بن عبد العزيز (101هـ/719م)، ونزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة، ولم يُمهَل فمات بعد سنتين إلا نيف من توليه الخلافة. ثم جاء خَلَفهم في مرحلة تالية، فاستعملوا طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم فانتصروا للعباسيين. وفي بداية العهد العباسي، كان رجال هذه الدولة من العدالة بمكان، «وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، حتى جاء بنو]هارون[الرشيد (193هـ/809م) من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم، فأعطوا المُلك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظِهرياً، فتأذّن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه» (ابن خلدون، 2006: 362). وبهذا اندثرت عصبية العرب وانتقل المُلك إلى الأعاجم بعصبيتهم. ويستنتج ابن خلدون أنها كانت خلافة أولاً، ثم التبست معانيها مع المُلك، حتى انفرد المُلك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة (ابن خلدون، 2006: 365).

الرسم البياني الرقم (2)

الخط البياني للسلطة الإسلامية حسب ابن خلدون



وكلّ تلك المقدمات من طرف ابن خلدون تهدف إلى شَرْعنة المُلك القائم على الغلبة، ومن ثَمّ إضفاء الشرعية على مفهوم العصبية. وفي الأثناء، إحلال العصبية مكان الشوكة في شروط قيام الإمامة أو الخلافة أو الملك.

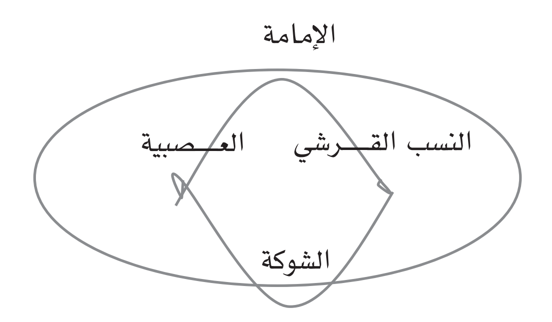
والمسار الذي سلكه ابن خلدون لا يخلو من مفارقات. فهو يؤسس علماً جديداً، ويحتاج هذا العلم إلى شرعية تحصّنه من اعتراضات العلماء التقليديين الذين يقاومون كل جديد، وبخاصة أن هذا العلم يبدّل معطيات علم تقليدي بات راسخاً هو فقه الأحكام السلطانية. ففي البدء، نسب إلى الباقلاني النظّار الأشعري المالكي الفقهي خرقه للإجماع وإسقاطه للنسب القرشي في الإمامة (ابن خلدون، 2006: 341 ـ 342)، ولم يستند إلى تشكيكات الجويني في قرشية النسب للإمام. فعلى الرغم من أن أدبيات السياسة الشرعية لم تعد قادرة على إغفال حالات الغلبة التي تؤسس المُلك والسلطنة في المجال السياسي الإسلامي،

إلا أن إجماع العلماء السنّة على شرط النسب القرشي لم يكن قد انقطع بعد، كما أن مفهوم البيعة لم يندثر وما زال رضا أهل الحل والعقد مطلوباً من ناحية نظرية في الأقل لقيام السلطة السياسية، مع سيادة منطق الغلبة العسكرية في عصر ابن خلدون، وتنازع المتنافسين والطامحين على نحوٍ استنزافي لا يتوقف. فأن يبقى المثال النظري حياً أفضل من نسفه كلياً كما فعل ابن خلدون، حين بادر بالتنظير لمنطق الغلبة بناء على العصبية القبلية، ودافع عنه مستشهداً بالنصوص الشرعية من قرآن وحديث. وهو هنا، ينجز الخطوة النوعية التالية بعد الجويني. فالجويني تململ من شرط النسب القرشي ولم يتجاوزه. ففي كتابه **العقيدة النظامية** يعتبر أن شرط الإمام أن يكون من صميم قريش أمر مختلف فيه (الجويني، 1992: 130)، وفي كتابه **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، رأى أنه «للاحتمال فيه عندي مجال» (الجويني، 2009: 328)، أي يمكن أن لا يكون شرطاً للإمامة. أما في **غياث الأمم**، فتناول بالتفصيل الموازنة بين قرشي غير ذي كفاية وبين غير قرشي ذي كفاية، مرجحاً صاحب الكفاية غير القرشي، ما يعني الخروج من شرط النسب القرشي عملياً في حالات مخصوصة يمكن أن تطول بانتظار توفر القرشي ذي الكفاية، فتعود الإمامة إليه إن كان ممكناً ذلك دون وقوع فتنة. إن الجويني يعتبر أن حديث «الأئمة من قريش» لا يبلغ مبلغ التواتر بحيث تكون دلالته قطعية، وأن العمدة في دليل آخر، وهو إجماع الأمة عليه عبر القرون (الجويني، 1997: 79 ـ 82). وحاول تجاوز القرشية عملياً من خلال إسناد المتصدّي لمهمات الإمامة صاحب الكفاية، حتى لو لم يكن يتحلى بالصفات اللازمة لمبايعته إماماً ولا سيما القرشية (الجويني، 1997: 309).

أما ابن خلدون وبالنظر إلى التطوّر الاجتماعي والسياسي في عصره، فقد جعل العصبية أو الرابطة الدموية وما في معناها، لا أي شوكة عسكرية، مناط قيام السلطة، مع إضفائه الشرعية الدينية عليها، على نحوٍ لا التباس فيه. وإن هدمه قاعدة أساسية في فقه الأحكام السلطانية كان ضرورياً من أجل بناء منظومة علم العمران القائم على التنازع الطبيعي بين العصبيات، وهذه القاعدة هي اشتراط النسب القرشي. فقد محّص ابن خلدون هذا الشرط من باب المقصد الشرعي فوجد أن لا مغزى له سوى العصبية، إذ إن قريشاً كانت العصبية المحورية التي يخضع لها سائر العرب. ومع اندثار عصبية قريش والعرب استطراداً، لم يعد للنسب القرشي مكان في تكوّن السلطة، وعلى هذا ينبغي إبدال النسب القرشي بالعصبية. فجاء التعديل الخلدوني في صفات الإمام أو الخليفة مضافاً إلى الشروط المتفق عليها بين الفقهاء. وينص التعديل على أن يكون القائم بأمور المسلمين «من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» (ابن خلدون، 2006، ج 1: 343)، بدل أن يكون الإمام قرشياً. ولما كانت الكفاية من الصفات الأساسية للإمام أو الخليفة، فقد عدّل ابن خلدون كذلك من تعريفها كي تتلاءم مع منظومته الجديدة المستندة إلى العصبية، مع استدخال هذا المفهوم الجديد فيه. فالكفاية بحسب تعريف الجويني هي: «أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسدّ الثغور، وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين لا تَزَعه هوادة نفس وخَوَر طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبي الحدود» (الجويني، 1997: 426). أما وفق ابن

خلدون فكفاية الإمام: «أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، **عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء**، قوياً على معاناة السياسة، ليصحّ له بعد ذلك ما جعل له من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدبير المصالح» (ابن خلدون، 2006، ج 1: 339).

الرسم البياني الرقم (3)
تعديل شروط الإمام



كما استند إلى قاعدة أخرى أرساها الجويني في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وهي اشتراط الشوكة ضمناً لأي إمام بويع اختياراً أو لأي متغلب تصدّى للإمامة بحق أو دون حق. والشوكة هي أقرب مفهوم إلى العصبية، بل إن العصبية هي الشرط الضروري لقيام الشوكة التي هي الشرط الضروري لصحة قيام الإمامة أو الخلافة أو السلطنة. وعلى هذا الأساس، قارب ابن خلدون مفهوم الشوكة، وقرن بين المفهومين في **المقدمة**، تارة بتقديم العصبية على الشوكة، وبالعكس حيناً آخر. وفي موضع آخر، جعل العصبية قائمة مقام الشوكة لتضمّنها معناها[30]. فبما أن الشوكة كانت عند الجويني شرطاً موضوعياً، لا ذاتياً للإمام، فقد أمكن لابن خلدون أن يدمج الشوكة في العصبية، وأن تصبح العصبية من شروط الإمام بدل اتسامه بالنسب القرشي.

لكن لماذا يتجشم ابن خلدون كل هذا العناء، داخل مجال فقهي مختلف نوعياً عن مجال الاجتماع البشري؟ يكمن الجواب مرة أخرى، في الدوافع التي حدت بابن خلدون

(30) جاء في **المقدمة**، ج 1، ص 336، أن نصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، وجاء في ص 337، أنه لا يحصل إقامة الشريعة إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فجمع أولاً بينهما ثم أغفل دور الشوكة استغناء بالعصبية، وفي ص 339 جعل من شروط الكفاية أن يكون الإمام عارفاً بأحوال العصبية وأغفل الشوكة، فربط بين الكفاية والعصبية في حين أن الكفاية في رباط دقيق مع الشوكة في فقه الجويني، وفي ص 340 قال إنه بتلاشي عصبية قريش تغلبت عليهم الأعاجم فصار لهم الحل والعقد، أي أصبحوا أهل الشوكة، وفي ص 342 يربط ابن خلدون بين العصبية والشوكة والكفاية، فإذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية، ذهبت معها الكفاية، رابطاً بين المفاهيم الثلاثة.

إلى اجتراح علم جديد المناحي ومتين الأركان، وقادر على الصمود أمام هجمات العلماء التقليديين[31]. فما هو المصدر الأساسي الذي نزح منه ابن خلدون كي تتم عملية الانتقال بنجاح؟

ثالثاً: المصدر الأساسي للعلم الجديد

إن الإمام الجويني في كتابه **غياث الأمم**، هو المصدر الأنسب لطرح ابن خلدون، بوصفه صاحب مبدأ الشوكة، ولهذا المبدأ صلة عضوية بالعصبية. وتبقى احتمالات أخرى بأن يكون ابن خلدون قد استعار مفهوم الشوكة من فقهاء جاؤوا بعد الجويني كانوا تأثروا به، مثل الغزالي أو ابن تيمية (728هـ/1328م)، لا أن يكون متأثراً مباشرة بالجويني، والاثنان من أكثر من تمثّل هذا المفهوم واستعمله في تقرير أحكام الإمامة. فمن جهة يرى الغزالي أن الإمامة تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويستدل الغزالي عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً وعن المشايعة للدولة المستظهرية خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان (الغزالي، 1964: 179)، وهنا يضيف الغزالي بعداً غيبياً. كما أن الغزالي يقرأ الواقع بنحو مغاير، ويذهب مذهباً مختلفاً عن شيخه الجويني. فإذا كان الجويني قد نظر في موازين القوى، فمال إلى تصحيح ولاية المستولي صاحب الكفاية والشوكة، وهي كانت بيد السلاجقة وبيد وزيرهم نظام الملك (485هـ/1092م) خاصة، فإن الغزالي اعتبر من جهة معاكسة، أن شوكة الجند الترك وهم السلاجقة في ذلك الحين، هي بمثابة الشوكة للخليفة العباسي نفسه، لما يحملون في أنفسهم من محبة له واعتقادهم وجوب طاعته (الغزالي، 1964).

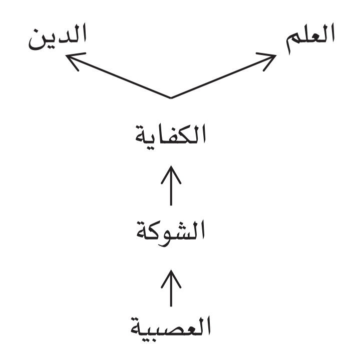
أما ابن تيمية وإن كان يستند إلى إرث حنبلي سابق في الأحكام السلطانية وفي مسألة الإمام المتغلب خاصة، إلا أن تأثره باجتهادات إمام الحرمين الجويني في كتابه **غياث الأمم** يبدو واضحاً لا سيما في اشتراطه القدرة والشوكة كيما تصح إمامة الإمام. وهو يقرّر أنه عند أئمة السنة الذين هم أهل الحديث والحنابلة بنظره، لا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود منها إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع ببيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً. فالإمامة

(31) يشير عبد السلام شدادي إلى أنه لم تكن ثمة حاجة من أي نوع سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو أيديولوجية أو علمية لإنشاء علم العمران، وإن ادعاء ابن خلدون ابتداعه لعلم جديد مُشرف على العلوم الأخرى كان سيجلب عليه صواعق علم عصره، لهذا كان يحيط نفسه بكثير من الاحتياطات والالتباسات حتى يحمي نفسه من الانتقادات، ومنها الإكثار من الاستشهاد بالقرآن، ومنها اتخاذ مواقف توفيقية، فيتراوح موقعه بين التقليد والتجديد. انظر: (شدادي، 2016: 251 ـ 252 و256 ـ 258).

ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك، وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه (ابن تيمية، 1986، ج 1: 526 ـ 527).

لكن إعمال منهج المقارنة بين **الغياثي** و**المقدمة**، يؤكد حصول حالات التأثر الخلدوني بآراء الجويني وتقريراته، وهي تتلخص باقتباسات مباشرة من كتاب **الغياثي** تطابق معها ابن خلدون بالمعنى وتقارب معها لفظاً[32]. كما أن ابن خلدون أولى عناية خاصة لمفهوم الكفاية وهي صفة أساسية للإمام أو الخليفة، فأدخل ضمن تعريف الكفاية مفهوم العصبية، فأصبحت معرفة أحوال العصبية من مقومات كفاية الإمام، وبهذا صارت صفتا العلم والدين إضافة إلى الكفاية، منظومة متكاملة محورها العصبية، فإن سقطت العصبية ذهبت الشوكة، ثم تداعت الكفاية، وسقطت بعدها صفتا العلم والدين، وهذه الشروط مطلوبة إجماعاً (ابن خلدون، 2006، ج 1: 341 ـ 342).

الرسم البياني الرقم (4)
موقع العصبية من مقومات الإمامة



ومعلوم أن الجويني هو من انفرد باستكشاف المنطقة الوسيطة بين الشوكة والكفاية، قبل الغزالي، فهما صفتان غير مرتبطتين فيما بينهما بالضرورة وجوداً وعدماً، فقد توجد

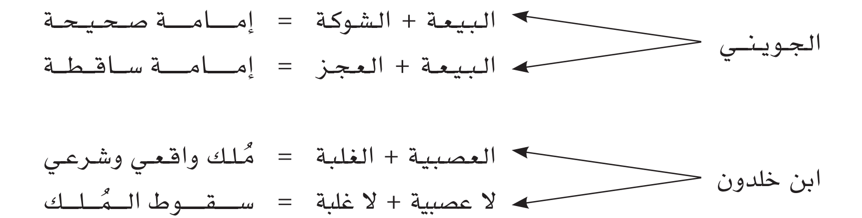
(32) على سبيل المثال يوافق ابنُ خلدون أبا المعالي الجوينيَّ في عدم جواز الثورة ضد متغلّب ما عندما تنتفي أسباب الشوكة للثائرين، بينما يستند ابن خلدون إلى عدم توافر العصبية الكافية كي يرفض الثورة مُسقطاً الحكم على ثورتي الحسين (61هـ/681م) وابن الزبير (73هـ/692م) ضد الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (64هـ/684م)، معتبراً أن خطأ الحسين سياسي لا ديني. والمثال الأوضح هو تطابق ابن خلدون مع الجويني في حالة الثائر لأمر ما ولا يجد مناصاً من تسلّم السلطة بعد حصوله على مراده خضوعاً لرغبة قومه، فلا يستطيع التحوّل عنهم، وهو أمر أسقطه ابن خلدون على حالة معاوية بن أبي سفيان الذي خرج طلباً لثأر عثمان بن عفان (35هـ/656م)، وانتهى به الأمر إلى طلب الحكم لنفسه (الجويني، 1401هـ/1981م: 115 ـ 116 و327، وابن خلدون، 2006، ج 1: 360 و377 ـ 379).

الشوكة ولا كفاية للإمام أو للمتصدّي للإمامة والعكس صحيح. والكفاية هي صفة ذاتية للإمام فيما الشوكة صفة موضوعية للإمامة. لكن في المقابل، ثمة خيط دقيق بين هاتين الصفتين، بمعنى أن من شرط الكفاية كي تكون مؤثرة في تصحيح اختيار الإمام أن تتوافر معها الشوكة، كما أن الشوكة من دون الكفاية مظنة الزلل والتهاوي ولو بعد حين. وقد يُختار الإمام من أهل الحل والعقد ولا تكون له شوكة ابتداء، لكن مع التفاف الناس حوله بالبيعة والطاعة تتكوّن الشوكة، ولا يمكن أن ينجذب الناس إليه إن لم يكن ذا كفاية. وبالعكس، قد يحظى المتغلب بالشوكة ويحكم، فيُستغنى عن الكفاية في البدء، أو لا يكون له ذلك الاعتبار. لكن فقدان الكفاية هو من العوامل السلبية التي قد تؤدي مع الوقت قصيره أو طويله إلى انفضاض الناس من حوله، أو إلى تطلّع متغلبين آخرين ليأخذوا مكانه. والمعنى من منظور معاكس أن كفاية الإمام لا تكفي من دون شوكة تؤهله لتولي وظائف الإمامة وتحقيق مقاصدها، فإن لم تتوافر الشوكة لم يعد للكفاية وحدها أي جدوى، وينسحب الأمر استطراداً إلى بقية الصفات، فمن دون كفاية تتهاوى صفتا العلم والدين فلا تكفيان وحدهما لترجيح متصدّ للإمامة على غيره.

فالشوكة هي الأساس لانعقاد الإمامة بحسب الجويني، بل إنه ذهب إلى أن الإمام الذي تداعت شوكته ورثّت، يُزاح ويُبايع غيره حتى لو كان أهل الحل والعقد قد اختاره على نحوٍ سليم، وكان يحظى بالصفات اللازمة كلها، فإن مقتضى مقاصد الإمامة يفترض تمتع الإمام بالشوكة التي يستطيع بموجبها ممارسة وظائف الإمامة (الجويني، 1401هـ/1981م: 116 ـ 117). وهذه المعادلة الفقهية التي صرّح بها الجويني تكاد تكون موازية للمعادلة الاجتماعية التي طرحها ابن خلدون والتي تقضي بأن العصبية تأتي بالمُلك، فإذا اندحرت سقط معها المُلك. ولذا، عندما جعل ابن خلدون العصبية بدل الشوكة في المقام نفسه، أضحت الصيغة هي التالية: من دون عصبية لا تصح إمامة أو يقوم مُلك من الناحيتين السياسية والدينية معاً، وهذا هو مراد ابن خلدون في نهاية التحليل، أن يجعل العصبية ذلك المفهوم الدخيل على الفقه السلطاني، مكان الشوكة من حيث الواقع والأثر.

الرسم البياني الرقم (5)

المقارنة بين شوكة الجويني وعصبية ابن خلدون



في المقابل، وفي سياق تناوله للفقه السياسي، استند ابن خلدون إلى الباقلاني في قضية أساسية غير مؤكدة عنه، وهي إسقاط شرط النسب القرشي في الإمام أو الخليفة،

ولم يحاول مناقشة المسألة عند غيره من المتكلمين الأشاعرة، رغم أن ابن خلدون كان بحاجة ماسة إلى هذا الاستشهاد من أجل تعزيز حجته في ما يتعلق بدور العصبية في التاريخ الإسلامي كما في الأحكام السلطانية. وذلك لأن هذا الإسقاط المفترض، والمعلّل بتدخل من ابن خلدون نفسه، مؤداه تهافت عصبية قريش واندثارها فلم تعد عصبيتها مناط الحكم، وهذا هو السند الأساسي كي يُشيع ابن خلدون مفهوم العصبية ودورها الحاسم شرعاً وواقعاً لقيام الملك وإضفاء الشرعية الدينية والسياسية عليه.

والمفارقة هنا، أن ابن خلدون كان له خصومه الألداء من الفقهاء المالكية في القاهرة المملوكية وتعرّض موقعه في القضاء للعزل أكثر من مرة، كما يذكر في سيرته الذاتية، ولم يرد أنهم أخذوا عليه عزوه إلى الباقلاني رأياً مخالفاً لإجماع علماء أهل السنة عليه، والفقهاء المالكية خاصة، وهو إسقاط قرشية الإمام. وكذلك كان بعض أبرز فقهاء المالكية في بلاد المغرب ينتقدونه ويستهجنون توليه منصب القضاء المالكي في مصر ومنهم كبيرهم في الأصول والفروع ابن عرفة، ولم يرد انتقادهم لهذه المسألة. فهل كان ابن خلدون مخطئاً في هذه المسألة أم مدلّساً فيها؟ وإن كان مخطئاً فلم لم يعترض عليه الفقهاء المالكية في الدولة المملوكية أو في بلاد المغرب، أو الأشاعرة عموماً؟ وإن كان مصيباً فلم لم ينتشر الرأي المنسوب إلى الباقلاني إلا من طريق ابن خلدون؟ فهل كان رأياً معروفاً لدى مالكية ذلك العصر ولم يصل إلينا؟ لا يمكن حسم الموضوع في نطاق المصادر المتاحة، لكن ثمة قرائن مضادة أخرى ترجح العكس. فالجويني الذي تأثر بالباقلاني حاول تجاوز شرط النسب القرشي دون إسقاطه صراحة، ولو كان للباقلاني رأي صريح لاستعان به الجويني. ثم إن المتكلمين الأشاعرة والماتريدية بعد الجويني لم يشيروا إلى نقض الباقلاني للإجماع في مسألة اشتراط النسب القرشي، بل أكدوا على هذا الشرط استناداً إلى الإجماع عليه (الأشعري، 2004، ج 5: 193؛ الماتريدي، 2011: 1107 ـ 1108). وقد يكون الجواب عند ابن الأزرق (896هـ/1490م) الذي تابع ابن خلدون في **مقدمته** تلخيصاً وتوضيحاً وإضافة، في كتابه **بدائع السلك في طبائع الملك** قائلاً إن كلام الباقلاني المنسوب إليه في **المقدمة**، محدّد بجواز سقوط الشرط القرشي عند عدم توافر مؤهل للإمامة من قريش، وليس بالمطلق، فيُختار إمام من غيرها، وهذه المسألة لا يختلف عليها أحد من الفقهاء مع التفصيل فيها. أما التبرير الذي ذكره ابن خلدون لما يزعمه نقلاً عن الباقلاني، أي سقوط القرشية بسقوط عصبية قريش، فهو زيادة من ابن خلدون نفسه، لا كلام الباقلاني[33].

(33) يذكر ابن الأزرق في شروط الإمامة التي يمكن التساهل فيها عند فقدها، قاعدة «تولية الأشبه عند تعذر المستحق»، وكما يتسامح فقد العلم والعدالة في الإمام، فكذلك الأمر لدى فقد النسب القرشي، وهو ما قال به القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من الفرق. وينقل عن ابن خلدون أنه هو الذي علّل الرأي لا الباقلاني مع أنه خلاف الجمهور. وعلّق ابن الأزرق على التعليل معتبراً إياه في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. انظر: (ابن الأزرق، 2008، ج 1: 76).

خاتمة

إن دراسة دوافع ابن خلدون في كتابة تاريخه **العبر**، ولا سيّما ما جاء في **المقدمة**، والتي تتجاوز مجرّد التمهيد لتاريخه، هي أمر أساسي من أجل إدراك الآليات التي اعتمدها، والمسارات غير المباشرة التي اتبعها، من أجل التسويغ المعرفي لعلم جديد، لا ينسجم تماماً مع منظومة العلوم التقليدية التي اعتاد العلماء على تلقينها لطلابهم على مرّ الأجيال. فالإعلان عن ميلاد علم العمران، لم يكن أمراً سهلاً تقبّله لدى العلماء المعاصرين له، ولا سيما أن ابن خلدون بسبب انخراطه في العمل السياسي المباشر، وقربه من قصور الحكم في حواضر السلطة في بلاد المغرب والأندلس، قد جرّ عليه خصومات شديدة من منافسيه سواء في السلطة أو بين كبار العلماء المنعزلين في مجالسهم التعليمية الخاصة، والذين كانوا لا يستسيغون ادّعاءات ابن خلدون في مجالات يرونها حكراً عليهم. ولأن نزعتي العلم والسلطة كانتا تتنافسان في نفسه، وبما أنه لقي الخيبة في المجال الثاني، فقد وجد نفسه مندفعاً بكل قواه لإنجاز أمر جليل في المجال الأول أي العلمي، فكان ذلك في الاختصاص الأقرب إلى تجربته السياسية العملية، وهو ما تجلى في رسمه قواعد صعود الدول وسقوطها. وتبعاً لذلك، وحرصاً منه على تأكيد نسبة العلم إليه، ومقدار الابتكار فيه، تميزاً عن سابقيه من المؤرخين والفقهاء، فقد عمد إلى إغفال ذكر بعض مصادره الأساسية لدى تكوين علم العمران، وتأسيس مفهوم العصبية على أسس جديدة. وذلك، لما يحمله هذا الكشف **أولاً** من إضعاف موقفه ولو نسبياً بوصفه مقلّداً إلى حدٍّ ما وليس مبتدعاً بمعنى الإتيان بشيء جديد، و**ثانياً**، لأن المُغفلة أسماؤهم من العلماء السابقين الذين أفاد منهم، لهم مسائل يعترض عليها المعاصرون بشدة، فليس إذاً من مصلحة ابن خلدون، إشهارهم على الملأ. ومن هؤلاء الإمام الجويني، الذي انتقد الإمام مالك بشدة في مسأل منسوبة إليه، ونفاها محققو المذهب من المتأخرين وإلى أيام ابن خلدون.

أما آلية تسويغ الفكرة التي انقدحت في ذهنه، وهي أن تكون العصبية هي محور العلم الجديد، وهذا مفهوم غير مستساغ في الأدبيات الإسلامية، فهي التي حاول البحث الإضاءة عليها، بقدر ما هو متاح، لأن ما تتضمنه من إجراءات معرفية تبغي التدخل في علم راسخ ذي مفاهيم ومنهجيات معلومة، هو فقه الأحكام السلطانية، ثم تعديله بعض الشروط فيها، وزرع مفهوم العصبية فيه، وجعله ليس فقط شرطاً قائماً مقام النسب القرشي في مواصفات الإمام، وهو شرط مجمع عليه لدى مذاهب أهل السنة، بل إسقاط هذا الشرط أي النسب، وإبداله بمفهوم العصبية، ما يفضي إلى إسباغ الشرعية عليه، تمهيداً لاستعماله في مجال آخر وعلم مختلف، هو علم العمران. وهذه مجازفة علمية لم يسبقه إليه أحد، ولم تكن لتحظى بقبول العلماء التقليديين، وهو ما قد يفسر جزئياً الإهمال الذي لقيه كتاب **العبر** وكذلك **المقدمة** استتباعاً، طوال السنين التي سبقت اكتشاف ابن خلدون في أوروبا بعد ثلاثة قرون. وهذه القضية لم تلقَ بعد اهتمام الباحثين المعاصرين، ولم يتناولها بما يشفي الغليل، الجيل السابق من الباحثين الذين أوسعوا النظر في أفكار ابن خلدون ومفاهيمه ونظريته في قيام الدول.

أما المصدر الأساسي لعلم العمران ومفهوم العصبية تحديداً، فهو كتاب الجويني **غياث الأمم في التياث الظُّلم.** وفي أقل تقدير لجهة إسباغ المعنى الشرعي على مفهوم العصبية، وهو المذموم أصلاً في الأدبيات الإسلامية، وفي المقابل هو المفتاح الأساسي لهذا العلم الجديد. فكتاب الجويني لا يعتمد فقط مفهوماً مبتكراً هو الشوكة، بوصفه صفة موضوعية للإمامة وليست صفة ذاتية للإمام، بل هو يزخر بآليات اجتهادية موسعة في احتمالات الفراغ في السلطة، أو غياب صاحب الكفاية أو صاحب النسب القرشي، وكيفية تصرف الأمة بإزاء هذا الوضع المعقد. وهذه الآليات الفقهية الواردة في الكتاب تزود ابن خلدون بإمكانات لا بأس بها، لتسويغ حكم الغلبة اعتماداً على العصبية الدموية وما في معناها، بل لإسقاط وجوب إسناد الأمر إلى قرشي وإعلانه خليفة تبعاً لذلك. أي إن الواقعية الفقهية للجويني، أثمرت عند ابن خلدون واقعية سياسية واجتماعية. ولذا، لا يمكن أن يكون شخص آخر أو كتاب آخر، له التأثير نفسه في ابن خلدون. فالشوكة عند الجويني ترتبط بالإمامة ارتباطاً عضوياً، ولا إمامة بلا شوكة، والشوكة هي مناط الإمامة. وكذلك بالنسبة لابن خلدون، لا سلطة من دون عصبية، بمعنى مزدوج، أي لا سلطة واقعية ولا شرعية من دون العصبية الكامنة في صلب تكوين السلطة. وبهذا، تكون العصبية من باب أولى هي مناط قيام السلطة الشرعية وليس الشوكة فقط. وعلى ما سبق، يدرك الباحث مدى الشبه بين الشوكة والعصبية في إطار تكوّن السلطة وقيامها، أو انحلالها وسقوطها، فضلاً عن أن العصبية هي الشرط الضروري بمعنى ما لقيام الشوكة، بحسب ابن خلدون، والشوكة هي المصطلح الفقهي المتعارف عليه في القرون المتأخرة، عند الإشارة إلى انعقاد الخلافة أو السلطنة، كما هو بادٍ في مصنفات علم الكلام الأشعري خاصة، والماتريدي بنسبة أقل. وبهذا، تتزاحم الأدلة والقرائن على أن الجويني كان المصدر الأساسي لابن خلدون في بنائه منظومة علم العمران، وأساسه مفهوم العصبية.

المراجع

«خلوة ابن خلدون مغارات بني سلامة حيث وُلدت «المقدمة».» **القافلة** (الظهران، السعودية): السنة 67، العدد 2، آذار/مارس ـ نيسان/أبريل، 2018.

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي الأصبحي الغرناطي (2008). **بدائع السلك في طبائع الملك.** تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

ابن العربي، أبو بكر (1997). **العواصم والقواصم.** تحقيق عمّار الطالبي. القاهرة: مكتبة دار التراث.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (1986). **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية.** تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (1987). **مجموع الفتاوى.** تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1979). **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً.** بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2000). **العبر وديوان المبتدأ والخبر.** ضبط خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2004). **مقدمة ابن خلدون.** تحقيق عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب. 2 ج

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2006). **المقدمة.** تحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس. تونس: الدار العربية للكتاب.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ([د. ت.]). **لسان العرب.** بيروت: دار صادر.

أبو زيد، منى أحمد (1997). **الفكر الكلامي عند ابن خلدون.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الأشعري، سيف الدين الآمدي (2004). **أبكار الأفكار في أصول الدين.** تحقيق أحمد محمد المهدي. ط 2. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية

بروكلمان، كارل (1993). **تاريخ الأدب العربي.** ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف وعمر صابر عبد الجليل وسعيد حسن بحيري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

التنبكي، أحمد بابا (2000). **نيل الابتهاج بتطريز الديباج.** عناية وتقديم عبد الحميد الهرّامة. طرابلس: دار الكاتب.

الجابري، محمد عابد (1994). **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.** ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جغلول، عبد القادر (1987). **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون.** ط 4. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع.

الجويني، أبو المعالي (إمام الحرمين) (1401هـ/1981م). **غياث الأمم في التياث الظلم.** مقدمة عبد العظيم الديب. ط 2. الدوحة: جامعة قطر، كلية الشريعة.

الجويني، أبو المعالي (إمام الحرمين) (1992). **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية.** تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

الجويني، أبو المعالي (إمام الحرمين) (2009). **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.** تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ([د. ت.]). **طبقات الشافعية الكبرى.** تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (1992). **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.** بيروت: دار الجيل.

شدادي، عبد السلام (2016). **ابن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة.** ترجمة حنان قصاب حسن، سن الفيل، لبنان: المكتبة الشرقية.

عبدو، محمد (2009). **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي.** بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1964). **فضائح الباطنية.** تحقيق عبد الرحمن بدوي. حولي، الكويت: مؤسسة دار الكتاب الثقافية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (2005). **إحياء علوم الدين.** بيروت: دار ابن حزم.

الماتريدي، أبو المعين النسفي (2011) **تبصرة الأدلة في أصول الدين.** تحقيق محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع.

الهنتاتي، أبو العباس أحمد الشماع (2003). **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في ردّ القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام.** تحقيق عبد الخالق أحمدون. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الوردي، علي (1994). **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته.** ط 2. لندن: دار كوفان للنشر.

Alatas, Syed Farid (2014). *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.
Aron, Raymond (1967). *Les Étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
Gibb, H. A. R. (1939) «Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate.» *Archives d'Histoire du droit oriental* (Paris): tome III.
Soyer, Mehmet and Paul Gilbert (2012). «Debating the Origins of Sociology: Ibn Khaldun as a Founding Father of Sociology.» *International Journal of Sociological Research*: vol. 5, nos. 1-2, January-December.
Sunar, Lütfi and Faruk Yaslıçimen (2008). «The Possibility of New Perspectives for Social Sciences: An Analyses Based on the Ibn Khaldun Theory of 'Umran.» *Asian Journal of Social Science:* vol. 36, no. 314.

المقاولة النسائية(*)

كريستينا كونستانديس
أستاذة في جامعة اللوكسمبورغ.

ترجمة: بن سبع محمد عبد الرؤوف(**)
باحث سوسيولوجي، طالب دكتوراه تخصص علم اجتماع التنظيم والعمل، جامعة محمد خيضر ـ بسكرة، الجزائر.

توطئة المترجم

لا شك أن أي موضوع يستدعي الدراسة العلمية يقتضي أولاً إطاراً نظرياً يحتكم إليه الباحث قصد توفير قاعدة إيبيستمولوجية ومفاهيمية كفيلة بتحقيق التحليل المنطقي والموضوعي لموضوع البحث، ومن بين المواضيع التي شغلت الساحة العلمية العربية حديثاً هو «التيار النسوي» وما يحمله في طياته من أبعاد أيديولوجية أثارت اهتمام النقاد والباحثين في شتى مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية وعلى رأسها الفلسفة والسوسيولوجيا، هذه الأخيرة بحثت في مسألة النسوية بهدف تفكيك وتحليل التركيبة الحداثية لهذا الطرح وأثره في المجتمع العربي.

لم يواجه الباحث السوسيولوجي في الوطن العربي تعقيدات نظرية كبيرة في معالجة إشكالية تحرير أو تمكين المرأة من عدمه، وذلك لتوفر المداخل النظرية الكبرى التي تعكس نفس الواقع الذي تعيشه المرأة ـ على مستويات وبدرجات متفاوتة ـ تحت وطأة الهيمنة الذكورية في المجتمعات العربية، ولعل من أهم هذه المداخل وأكثرها استخداماً بنيوية كلود ليفي ستروس وبيير بورديو، هذا الأخير الذي قدم في كتابه **الهيمنة الذكورية** تحليلاً بنائياً لواقع المرأة ومكانتها في البنية الاجتماعية التي يعاد تكوينها وفقاً لقواعد ومعايير ذكورية تفرض تراتبية تثقل كاهل المرأة وتزيد واقعها مرارة.

لكن بمجرد انتقال موضوع المرأة من مستوى التحليل الماكروي إلى الميكروي أي المؤسسي نجد الباحث السوسيولوجي العربي يقع في منزلق إيبيستمولوجي خطير نتيجة تغييبه للمداخل النظرية المتخصصة، هذا ما تعكسه الأبحاث والدراسات التي تهتم بالمرأة

(*) نشرت الدراسة في الأصل باللغة الفرنسية: Christina Constantinidis, «Femmes Entrepreneures,» dans: Pierre-Marie Chauvin [et al.], *Dictionnaire sociologique de l’entrepreneuriat* (Paris: Presses de Sciences Po, 2014), pp. 287-300.

(**) البريد الإلكتروني: ma.bensebaa@univ-biskra.dz.

في علاقتها بالمؤسسة سواء كانت تعمل داخلها أو تملكها وتدير شؤونها، كما هو الحال في المقاولة النسائية مثلاً التي تُعتبر من أحدث مواضيع البحث السوسيولوجي في أوروبا وأمريكا منذ بداية السبعينيات، وبدأ التنظير لهذا المجال خلال العشرين سنة الأخيرة فقط أين شهدت الأدبيات ذات الصلة بالمقاولة النسائية تنوعاً نظرياً ومنهجياً استقر في النهاية على ثلاثة مداخل رئيسة. المطب الذي وقع فيه الباحث السوسيولوجي العربي تعكسه ممارستين بحثيتين: **الأولى**، دراسة موضوع المقاولة النسائية استناداً على مداخل نظرية كبرى تفتقر لأدوات التحليل المتخصص والعدة المفاهيمية اللازمة لتشخيص ودراسة وضع المرأة في الواقع التنظيمي والمؤسساتي ما يجعل التحليل مبتذلاً وفي أفضل الأحوال مناقشة أيديولوجية ليس إلا، أما الممارسة **الثانية** فتتمثل بتبني نظريات اقتصادية تندرج ضمن تخصص إدارة الموارد البشرية في أغلب الأحيان حيث يقوم الباحث بدراسة واقع المرأة في ضوء مقاربات كمية يغيب فيها التحليل السوسيولوجي الأصيل، وبالرغم من وجود ثلاثة تيارات فكرية تتأسس على قاعدة إيبيستمولوجية متخصصة في مجال المقاولة النسائية إلا أننا نجهل السبب الحقيقي وراء هذه الممارسات، ما جعلنا نشرع في هذه الترجمة التي رأينا فيها شمولاً نظرياً ونقدياً لهذا الموضوع.

تعَدّ الدراسة التي قام بها شوارتز (Schwartz) سنة 1976 من بين الدراسات التي كان لها السبق في التركيز على النساء المقاولات. ومنذ ذلك الحين، ازداد اهتمام العالم الأكاديمي والإداري والسياسي بالمقاولة النسائية ولم ينقطع؛ وصاحبه نشر العديد من الدراسات حول هذا الموضوع[1]، حيث تمحورت حول أربع مسائل عامة: خصائص النساء المقاولات (الاجتماعية ـ الديمغرافية، التكوين وخبرات العمل، الخصائص النفسية)؛ خصائص المؤسسات التي تديرها النساء (من حيث القطاع أو الحجم أو الوضع القانوني، ومستوى الأداء)؛ عمليات الإنشاء أو الاسترداد (نيات ودوافع النساء المقاولات)؛ وأسلوب العمل في مجال الأعمال (الاستراتيجيات، أساليب الإدارة أو الشبكات الاجتماعية... إلخ).

تتميز الأدبيات التي تُعنى بالنساء المقاولات بتنوع واسع في التعاريف والمنهجيات والنتائج، حتى مفهوم «المقاول» (Entrepreneur) لا يزال غامضاً إلى حد ما، ثم إن الباحثين أنفسهم لم يهتدوا إلى تعريف مشترك متفق عليه. تُعرِّف دينا لافوا (Dina Lavoie) 1988 المرأة المقاولة بأنها «المرأة التي قامت، بمفردها أو مع شريك واحد أو أكثر، بتأسيس شركة أو شرائها أو وراثتها، وتتحمل جميع المخاطر والمسؤوليات المالية والإدارية والاجتماعية وتشارك يومياً في إدارتها الآنية». حتى إن الاطلاع على الأدبيات ذات الصلة بالنساء المقاولات يكشف عن اللاتجانس الكبير في المقاربات النظرية والمنهجية المستخدمة، وكذلك، في النتائج والاستنتاجات التي غالباً ما تكون متناقضة. وذلك سببه اختلاف

(1) للقراءة الموسعة، انظر: (Ahl, 2004; De Bruin, Brush et Welter, 2007; Brush, 2006; Brush, De Bruin et Welter, 2009; Carrier, Julien et Menvielle, 2006; Carter, Anderson et Shaw, 2001; Fenwick, 2003; Gatewood [et al.], 2003; Greene [et al.], 2003).

المؤلفين في المنظور السوسيولوجي الذي يسمح بإلقاء الضوء على البُنى النظرية المتعلقة بالجنس والنوع والمقاولة، ويمكننا تحديد مدارس فكرية متباينة في هذه الأدبيات؛ فالحجج المستخدمة وأساليب واستنتاجات البحث تتنوع بتنوع المقاربات النظرية المتبناة.

أكبر ثلاثة تيارات فكرية في مجال المقاولة النسائية هي: المقاربة الوظيفية التي تندرج ضمن الرؤية الطبيعية لأدوار الجنسين وترى أن المرأة تنقصها القدرة على العمل المقاولاتي. أما المقاربة النسوية للمقاولة النسائية فتكشف عن حركتين فكريتين مختلفتين: النسوية الليبيرالية (Féminisme libéral) والنسوية الاجتماعية (Féminisme social)، وأخيراً، المقاربة البنائية الاجتماعية (L'approche socioconstructiviste) الحديثة في مجال المقاولة النسائية والتي تمثل تحولاً في البارادايغم.

أولاً: المقاربة الوظيفية للمقاولة النسائية

كون النظرية الوظيفية تندرج ضمن رؤية طبيعية لما يوجد من اختلافات بين الرجل والمرأة، فهي تَعتبر أدوار الجنسين ضرورة اجتماعية مَبنيَة على استعدادات الرجل نحو المجال العام والمرأة نحو المجال الخاص. كذلك تعزو هذه النظرية سمات وسلوكيات خاصة إلى الرجال والنساء الذين يُفترض أن يعيشوا في أدوار اجتماعية متمايزة، والنتيجة الحتمية لذلك هي اعتبار الرجال أكثر كفاءة في عالم الشغل والنساء أكثر قدرة على إدارة الحياة الأسرية (Ely et Padavic, 2007).

في مجال المقاولة تُترجم وجهة النظر هذه إلى افتراض يقول بأن النساء، بخلاف الرجال، لا يمتلكن الميزات الضرورية أو الكافية للنجاح، ومنه وُضعت مجموعة مُحدَدة من الخصائص النسائية التي يمكنها، أو لا يمكنها، التكيُّف مع العمل المقاولاتي. على العموم، نجد الرؤية الوظيفية لأدوار الجنسين بوجه خاص في الأدبيات التي تهتم بتحديد الخصائص النفسية والشخصية أو النسق القيمي للنساء المقاولات. واستناداً إلى هذه الخصائص تتم مقارنة المقاولين من رجال ونساء لتحديد ملامح كل منهما حتى يتسنى من خلالها تقييم أثرها في أداء المؤسسة (Bellu, 1993; Fagenson, 1993; Masters et Meier, 1988; Sexton et Bowman, 1986; Sexton et Bowman-Upton, 1990; Zapalska, 1997).

تساعد نتائج هذا النوع من الأبحاث في شرح خصوصية الاستراتيجيات التي تنتهجها النساء المقاولات في مشاريع الأعمال، وأساليب الإدارة «النسائية» التي تلاحظ على الميدان (على سبيل المثال، دراسة فان أوكن Van Auken وآخرين، 1994)، أو لتبرير أبسط إنجازات المؤسسات المملوكة أو المسيرة من طرف النساء (على سبيل المثال، دراسة فاسكي وفالديز Fasci et Valdez, 1998، أو روزا وكارتر وهاميلتون Rosa, Carter et Hamilton, 1996). ثم إن الاستنتاج العام لهذه الأعمال ليس بالأمر المفاجئ على الإطلاق: فمن البديهي أن تكون

النساء أقل قدرة أو أقل كفاءة من الرجل في المجال المقاولاتي الذي تم تصوره، وبالأحرى بناؤه، كنشاط ذكوري بدرجة أولى.

سلط العديد من الباحثين الضوء على سلسلة من المشاكل والتحيزات المنهجية المتأصلة في هذه الدراسات، أولاً، تم بناء أدوات القياس المستخدمة في تقييم السمات النفسية والشخصية والقيم الفردية على أساس مجتمع ذكوري في الغالب، وذلك بسبب غياب المرأة في أبحاث المقاولة حتى سنة 1970؛ لذا فإن السؤال **الأول** يتعلق بالقاعدة المستخدمة في تفسير الاختلافات بين الجنسين (Fischer, Reuber et Dyke, 1993; Greene [et al.], 2003; Stevenson, 1986 et 1990)؛ أما الاعتراض **الثاني** فيتعلق بتحديد النجاح المقاولاتي وفقاً لخصائص ذكورية بالأساس، ما يطرح السؤال حول مدى صحة تطبيق هذه النظرية على العنصر النسوي (Stevenson, 1986 et 1990). بوجه عام، تميل الرؤية الوظيفية لأدوار الجنسين نحو إبراز عيوب النساء المقاولات. ثم إن هذا النوع من الأبحاث يُدرَس في ضوء تعريفات ومعايير شُيدت من طرف الرجال، وهذا ما يمثل أحد أهم الانتقادات الرئيسة الموجهة ضدهم.

ثانياً: المقاربات النسوية للمقاولة النسائية

وجَّهت موجة من الأبحاث النسوية نقداً شديداً لهذا البراديغم الوظيفي لأدوار الجنسين في مجال المقاولة، وذلك بإدراجها لمفهوم «الجندر» (Genre) حيث عرفته على أساس أنه «نوع يتم بناؤه اجتماعياً» وهو بذلك يتميز عن الجنس البيولوجي كونه يشير إلى البُنى الاجتماعية والثقافية للنساء والرجال وأثرها في وضع المرأة والرجل في المجتمع.

تسمح دراسات الجندر بإلقاء الضوء على عمليتين فعليتين: تتجسد آليات التمييز في إسناد أدوار ووظائف ومهارات خاصة لكل جنس على نحو يسمح بتحديد ما يُعتبر ذكورياً أو أنثوياً، وهذا يؤدي إلى تمثلات نمطية للجنسين، أما العمليات الهيرارشية (Processus de hiérarchisation) فهي تشير إلى بَنيَنة المجتمع حول معايير ذكورية تُفضي إلى تقدير وتثمين كبير للخصائص والقيم والسلوكيات التي تم تَصوُرها على أساس أنها ذكورية، وذلك على حساب ما تم تحديده كأنثوي.

يمكن التمييز بين اتجاهين نظريين رئيسين، هما نظرية النسوية الليبرالية ونظرية النسوية الاجتماعية اللتين تختلفان في نقطة ولوجهما لأبحاث المقاولة النسائية من ناحية الأهداف والحجج المستخدمة.

1 ـ نظرية النسوية الليبرالية

تفترض نظرية الليبرالية النسوية، التي تندرج ضمن التقاليد الإنسانية المبنية على قيم كونية، أن الاختلافات الموجودة بين الجنسين هي كخيال يضفي الشرعية على اللامساواة في التعامل مع الرجل والمرأة، ثم إن هذا المنظور ينطلق من مبدأ يقول بتماثل الرجال والنساء،

لكنهم يُعاملون بلا مساواة بسبب خضوع المرأة للرجل في المجتمع (Ahl, 2004 et 2006; Ely et Padavic, 2007).

وفقاً للأطروحة النسوية الليبرالية فإن النساء، اللاتي يتمتعن بنفس قدرة الرجال على النجاح في الأنشطة المقاولاتية، يتعرضن للتمييز في المعاملة أو يواجهن حواجز تمنعهن بمنهجية من الوصول إلى إمكاناتهن الكاملة؛ لذا فإن تجربة المرأة في مجال المقاولة سوف تتأثر بحالة التبعية التي تخضع لها داخل المجتمع (Marlow, 1997).

تقوم الدراسات التي تندرج ضمن هذه المقاربة بتوظيف العوامل الظرفية والسياقية بدلاً من العوامل الفردية كأساس لشرح العوائق التي تحول دون إنشاء المرأة لمؤسستها أو تطويرها لها، والاختلافات الملاحظة بين المقاولين من رجال ونساء (Alsos et Ljunggren, 1998; Buttner, 1993; Shane, Kolvereid et Westhead, 1991)، فالهدف العام هو تحديد هذه العوائق وإبرازها قصد التخلص منها لضمان فرص متساوية في مجال المقاولة. رغم ذلك، حدد بعض المؤلفين قيوداً ملازمة للمقاربة النسوية الليبرالية؛ فمن ناحية، ترسم هذه الأخيرة صورة سلبية ومشكوكاً فيها للمرأة المقاولة من خلال تقديمها بطريقة ممنهجة على أنها أقل كفاءة مقارنة بنظرائها من الذكور (Ahl, 2006; Ely et Padavic, 2007)، أي أن يكون المرء امرأة يُعتبر هذا في حد ذاته عائقاً لإنشاء أو تطوير مؤسسة، وذلك بسبب وجود تمييز و/أو حواجز ممنهجة، لذلك تميل هذه الدراسات إلى التركيز الحصري على الاختلافات الموجودة بين الرجال والنساء حتى لو كانت النتائج غير حاسمة (Ahl, 2006)، ومن ناحية أخرى، يستند هذا المنظور أيضاً على معيار ذكوري ضمني (Ahl, 2006; Ely et Padavic, 2007)، فكونها تفترض النقص في مستوى أداء النساء يعني بالضرورة وجود معيار للنجاح يتم من خلاله دراسة وتقييم المقاولة النسائية(، بعبارة أخرى، اتجهت هذه الدراسات نحو تعميق «الفجوة» الموجودة بين النساء ونظرائهم من الرجال وذلك نتيجةً لتسليطها الضوء في العقبات التي يتوجب على النساء المقاولات مواجهتها، وتبعاً لذلك، فإن خصائص النساء المقاولات ومؤسساتهن وخياراتهن الإدارية وسلوكياتهن لا يمكن تقديمها إلا على أساس أنها أقل نفعاً وفائدة من تلك التي يتمتع بها المقاولون الرجال الذين يحددون ضمنياً المعايير المتعلقة بمستوى الأداء والنجاح المقاولاتي.

2 ـ نظرية النسوية الاجتماعية

انطلاقاً من فكرة أن المقاربة الوظيفية والنسوية الليبيرالية قللتا من قيمة المساهمات التي تُقدمها النساء في المجال العام، اهتمت نظرية النسوية الاجتماعية بمنظور نسوي جرى إهماله لفترة طويلة (Fischer [et al.], 1993)، الذي يدعوهن إلى «الاحتفاء باختلافهن» (Ely et Padavic, 2007 : 1126)، ترجمة المؤلف، هذا التيار الفكري الذي يصطلح عليه أيضاً بـ «نسوية الاختلاف (Féminisme de la différence)» أو «النسوية الأمومية (Féminisme maternel)» ظفرت باعتراف واسع من خلال اقتراحها منظوراً أنثوياً مختلفاً ومتكاملاً مقارنة بالمنظور الذكوري المسيطر، حيث ترتكز هذه النظرية على الافتراض

القائل بأن النساء المُقاولات يتمتعن بصفات فريدة وقيِّمة في عالم المقاولة، وقامت بتحديدهن كموارد بدلاً من اعتبارهن كحواجز. وسلطت الضوء على الصورة الإيجابية للمرأة المقاولة والإمكانات التي تتمتع بها (Ahl, 2004 et 2006)، وشككت في المساوئ النسبية المفترضة تجاه النساء قصد الدفاع عن «نموذج نسوي للمقاولة» وصفته على أنه مختلف وأكثر فعالية من النموذج الذكوري.

تعتبر كانديدا بروش (Brush, 1992)، واحدة من أوليات اللواتي طورن نظرية الفكر النسوي الاجتماعي من خلال دعم الطرح القائل بأن النساء المقاولات يتمتعن «برؤية متكاملة» لمؤسساتهن، بخلاف المقاولين الرجال، إذ يعتبرن مؤسساتهن كشبكة متطورة من العلاقات بما في ذلك حياتهن الخاصة، بدلاً من كونها كياناً ربحياً، حتى إن الكاتبة توصي باستخدام هذا الإطار النظري الجديد لتطوير نموذج مخصص للمقاولة النسائية. أما بيكر (Baker, 1997) فقد بادرت على نفس النحو بدراسة أسلوب الإدارة الخاص بالنساء المقاولات، وهذا ما ساعد على كشف ما يعيشه العنصر النسوي من تهميش في عالم الأعمال الذي شُيد من طرف ومن أجل الرجل عبر التاريخ.

انطلاقاً من هذه الدراسات النظرية الأولى، ركزت البحوث الإمبيريقية على أسلوب الإدارة النسائية التي وُصفت على أنها أكثر كفاءة من الأسلوب الذكوري (Duchéneaut et Orhan, 2000; Riebe, 2005; Rosener, 1990; Watson, 2002)، وقد أظهر آخرون أن المقاييس التقليدية للنجاح المقاولاتي أقل قابلية للتطبيق على النساء، فبادروا بتقديم معايير أخرى لتقييم نجاحهن مثل الاستقرار الوظيفي أو استمرار المؤسسة في البقاء أو الرضا الوظيفي للمقاول (Buttner et Moore, 1997)، قام كذلك كل من مانكيلو وماندي وطومسون (Mankelow, Mundie et Thompson, 2002) بتطوير نموذج للتواصل الشبكي بين النساء المقاولات اللواتي يملكن مؤسسات صغيرة، وذلك على نحو يربط رأسمالهن الاجتماعي وأسلوب إدارتهن وتطور شبكاتهن ونجاحها، أما كاديو ولوران وهوغرن (Cadieux, Lorrain et Hugron, 2002) اكتشافوا نموذج الوراثة في المؤسسات العائلية التي تملكها النساء.

الإسهام الرئيس للنسوية الاجتماعية هو كشف العمليات الاجتماعية التي يتم من خلالها الحط من قيمة خصائص وخيارات النساء المقاولات، وتسليط الضوء على المعيار الذكوري الذي يَبني حوله الباحثون فكرة المقاولة. تساهم هذه النظرية أيضاً في إقرار الاعتراف والشرعية وتثمين المقاولة النسائية، لكن باقتراحها قاعدة معيارية مُكملة أو بديلة، يَفشل منظّرو النسوية الاجتماعية في مساءلة المعيار الذكوري نفسه (Ahl, 2006)، أي تستند فكرة «النموذج النسوي الجديد للمقاولة» على افتراض يقول بأن النساء المقاولات يشكلن جماعة متجانسة لها مجموعة مشتركة من القيم أو الخصائص الطبيعية، ومنه فإن هذه الدراسات تثمن «الأنوثة» إلى درجة إهمالها حقيقة أن هذه الفكرة نفسها تشير إلى تصور موروث من بنية اجتماعية يهيمن عليها الرجل (Ely et Padavic, 2007). ثم إن هذا التيار البحثي يعزز فكرة التمييز بين الرجال والنساء وبين كل ما هو ذكوري وأنثوي من خلال معارضة التقاليد الذكورية السائدة بقيم ومعتقدات نسوية، ويَنظر إلى الرجال المقاولين والنساء

المقاولات على أنهم مجموعتان متجانستان ومتمايزتان؛ لا يأخذ في الاعتبار أي تشابه أو ترابط بين هاتين المجموعتين أو التنوع الموجود داخل كل منهما. وتستند مقاييس النجاح المقاولاتي على سلسلة من التناقضات الثنائية، على سبيل المثال بين «شبكة العلاقات» و«الكيان الهادف للربح» (Brush, 1992)، او بين «الاستقرار الوظيفي، الاستمرار في البقاء، الرضا» و«الربح، النمو، المؤشرات المالية» (Buttner et Moore, 1997)، في هذا التفريع الثنائي للجنسين تبقى النساء ذلك «الآخر» كما تبقى مؤسساتهن محل المساءلة والتبرير (Ahl, 2006; Ely et Padavic, 2007)، ويبقى الرجل هو من يشكل المرجع.

ثالثاً: المقاربة البنائية الاجتماعية للمقاولة النسائية

يشكك بعض المؤلفين في الأنطولوجيا الواقعية والإيبيستمولوجيا الوضعية الكامنة وراء معظم دراسات المقاولة النسائية ويقترحون تغيير البراديغم بتسليط الضوء على المعيار الذكوري الضمني الذي تُبنى حوله فكرة المقاولة في الأدبيات: لأن تصنيف الأفراد في فئات جنسانية أثناء البحث يؤدي إلى إعادة إنتاج اللامساواة بين الجنسين وتبعية المرأة في المجتمع (Ahl, 2004 et 2006)، فعند دراسة المقاولة كظاهرة اجتماعية داخل مجتمع مُبنيين (Structurée) حول قيم ذكورية لا يمكن للباحث حينها سوى تعزيز الظروف المعيارية المسيطرة ثم الاستناد عليها في حُكمه على المقاولة النسائية (Calás, Smircich et Bourne, 2009).

تمثل المقاربة البنائية الاجتماعية للمقاولة النسائية (التي دعا إليها، هال (Ahl, 2004; 2006)؛ دو بروين وآخرون (De Bruin [et al.], 2007) ؛ كالاس وآخرون (Calás [et al.], 2009؛ إيلي وبادافيك (Ely et Padavic, 2007)، «تغييراً في التموقع الإيبيستمولوجي من أجل دراسة كيفية تشَكُل الجندر» (ترجمة المؤلف، Ahl, 2006 : 612)، إذ لا يجب اعتبار النوع الاجتماعي كمعطى ولكن كتصنيف يَستوجب التفكيك على نحو لا يصبح فيه تطبيقه يقتصر على الأفراد فقط، بل يمكن من خلاله التمييز بين كل مجالات النشاط الإنساني (النشاط المهني، المؤسسة، الصناعة أو المقاولة، أي باعتباره «مفهوماً علائقياً»، ويمكن تحقيق ذلك بطرائق متنوعة وفقاً للسياق، كذلك يتضمن هذا المنظور النظري دراسة وجهات النظر الذاتية للأفراد في علاقتهم مع بيئتهم (Ahl, 2006).

لم تعد تسعى الدراسات التي تندرج ضمن المقاربة البنائية الاجتماعية إلى تحديد الحقيقة «الموضوعية» للنساء المقاولات، بل أصبحت تسعى لفهم عملية بناء الجندر في بيئته الاجتماعية من جانب مختلف الجهات الفاعلة. نتحدث إذاً عن ممارسات وعمليات «الجندرة (Genrisation)» التي هي جزء من الفعل الاجتماعي وتساهم في البَنْيَنة الاجتماعية (Structuration sociale) وجعل الأفراد في هرمية اجتماعية معينة، وبما أن المقاولة تُعتبر عملية وممارسة اجتماعية فهي تشارك في هذه الجندرة (Calás et al., 2009).

تُفضل الدراسات الحديثة زاويتين، أما **الأولى** تستكشف تأثير الجندر على الإدراكات الحسية والحقائق الذاتية للنساء المقاولات ويتم تفسير كل ذلك وفق سياقات متعددة ومتنوعة (على المستوى الفردي، العائلي، الاجتماعي، المهني، الديني، الثقافي... إلخ.) (Blake et Hanson, 2005; Bruni, Gherardi et Poggio, 2004; Nelson, Maxfield et Kolb, 2009; Wilson et Tagg, 2010)، و**الثانية** فتطرح مسألة المقاولة النسائية من زاوية مؤسسية مع التركيز على عملية بناء واستخدام الجندر داخل البنى الاجتماعية ذات الصلة بالمجال المقاولاتي (المؤسسات المالية، النظام التعليمي، هيئات التكوين والدعم المقاولاتي، شبكات الأعمال، وسائل الإعلام، إلخ.). (Ahl et Nelson, 2010; Foss, 2010; Smith, 2009)، إذاً يتعلق الأمر بفهم «عملية جندرة النظم الاجتماعية والميكانيزمات التي يتم من خلالها إعادة بناء الجندرة» (ترجمة المؤلف، Ahl, 2006: 611).

مقارنة بالمقاربات النظرية السابقة التي تتأسس على رؤية موحدة ومتجانسة للنساء المقاولات وعلى الفصل بين ما هو ذكوري وأنثوي، نجد المقاربة البنائية الاجتماعية تفتح فهماً لواقع أكثر تنوعاً ومرونة، وتسمح بالأخذ بعين الاعتبار إشكاليات جد واسعة وثرية لكنها أيضاً جد معقدة ترتبط بما هو معاش وبالتمظهرات والممارسات المتعلقة بالجوانب المختلفة للمقاولة النسائية، لكن حتى على هذا النحو توجد قيود لهذه المقاربة، **أولاً**، تسعى الدراسات البنائية الاجتماعية لتحديد إلى أي مدى يتأثر واقع النساء المقاولات بالعلاقات الاجتماعية الجندرية، وذلك باجتناب وضعهن في مرتبة أدنى أو ثانوية مقارنة بنُظرائهم من الرجال، إذاً يتمثل التحدي الرئيس في التوصل إلى إمكان دراسة علاقات القوة بين الرجال والنساء دون إعادة إنتاجها، إلا أن فهم واقع النساء المقاولات يؤدي إلى تحديدهن كمجموعة متميزة، وهذا يعني بالضرورة وجود اختلافات مقارنة بالمقاولين الذكور، وهذا ما يضفي نوعاً من الهيرارشية (Ahl, 2004)، بعد ذلك يأتي القيد **الثاني** المتعلق بالفئات الاجتماعية اللامرئية في الدراسات المتمحورة حول ظاهرة الجندر، فبالرغم من انتقاد أنصار المقاربة البنائية الاجتماعية للهيرارشية والفصل بين الذكوري والأنثوي في الأدبيات المتعلقة بالمقاولة النسائية، إلا أن أبحاثهم غالباً ما تتجاهل الفئات الاجتماعية الأخرى. كذلك يشير المنظّرون ما بعد الحداثيين إلى الميولات القمعية المحتملة للبحث النسوي على المستوى العالمي التي تساهم في تهميش جماعات معينة مثل النساء السود والنساء الشاذات جنسياً أو النساء الفقيرات (Ely et Padavic, 2007)، ويشجعون على التحليل المتقاطع للجندر وغيرها من العوامل المُتكونة اجتماعياً، مثل الوضعية الاجتماعية والعمر والعرق أو التوجه الجنسي، بهدف توفير وجهات نظر بديلة أو تكميلية لفهم المقاولة النسائية، بعبارة أخرى، يجب مراعاة «الأشكال الجديدة لعلاقات الهيمنة/التبعية من حيث الجنس/العرق/الطبقة الاجتماعية/الميولات الجنسية التي يمكنها أن تتجلى عبر الممارسات المقاولاتية الجندرية (2009, p. 562, notre traduction).

خلاصة

منذ خمس وثلاثين سنة والبحوث حول النساء المقاولات في تطور لم ينقطع نتجت منه العديد من النظريات والنتائج والاستنتاجات المتضاربة في الكثير من الأحيان، حيث اهتم الباحثون بوضع النساء المقاولات ومؤسساتهن وعمليات إنشائهن لها وطريقة ممارستهن لمجال الأعمال، وذلك بإدراج مواضيع جد متنوعة مثل التمويل والشبكات الاجتماعية والوراثة في المؤسسات العائلية والتنشئة أو النيات المقاولاتية، وعلى الرغم من محدوديتها إلا أن المقاربات التي قمنا بتحليلها تسهم في فهم أفضل للمقاولة النسائية، ثم إنه لمن المهم أن نستوعب هذه الأخيرة كظاهرة اجتماعيًة متجذرة في حقبة وسياق معيَّن مع مراعاة نسبية البارادیغمات المستخدمة والمواقف المعتمدة.

المراجع

Ahl, Helene (2006). «Why Research on Women Entrepreneurs Needs New Directions.» *Entrepreneurship Theory and Practice*: vol. 30, no. 5, pp. 595-621.

Bruni, Attila, Silvia Gherardi and Barbara Poggio (2004). «Doing Gender, Doing Entrepreneurship: An Ethnographic Account of Intertwined Practices.» *Gender, Work and Organization*: vol. 11, no. 4, July pp. 406-429.

Brush, Candida G. (1992). «Women Entrepreneurs: A Research Overview.» in: Mark Casson [et al.] (eds.). *The Oxford Handbook of Entrepreneurship*. Oxford: Oxford University Press, pp. 611-628.

Brush, Candida G. Anne de Bruin et Friederike Welter (2009). «A Gender-aware Framework for Women's Entrepreneurship.» *International Journal of Gender and Entrepreneurship*: vol. 1, no. 1, pp. 8-24.

Calás, Marta B., Linda Smircich and Kristina A. Bourne (2009). «Extending the Boundaries: Reframing «Entrepreneurship as Social Change» through Feminist Perspectives.» *Academy of Management Review*: vol. 34, no. 3, pp. 552-569.

Carrier, Camille, Pierre-André Julien et William Menvielle (2006). «Un regard critique sur l'entrepreneuriat féminin: une synthèse des études des 25 dernières années.» *Gestion*: vol. 31, no. 2, pp. 36-50.

Duchéneaut, Bertrand et Muriel Orhan (2000). *Les Femmes entrepreneurs en France*. Paris: Editions Seli Arslan.

Fenwick, Tara J. (2003). «Women Entrepreneurs: A Critical Review of the Literature.» Edmonton, Canada, University of Alberta, Department of Educational Policy Studies, <http://www.ualberta.ca>.

Greene, P. G. [et al.]. (2003). «Women Entrepreneurs: Moving Front and Center: An Overview of Research and Theory, United States Association for Small Business and Entrepreneurship.

Smith, Robert (2009). «The Diva Storyline: An Alternative Social Construction of Female Entrepreneurship.» *International Journal of Gender and Entrepreneurship*: vol. 1, no. 2, June, pp. 148-163.

التاريخ المونوغرافي بالمغرب: الرؤى النظرية والمنهجية والآفاق البحثية

عبد الرحيم الحسناوي(*)
باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

ملخص

تحاول هذه الورقة البحثية ومن زاوية إيبيستمولوجية تسليط الضوء على تجربة البحث المونوغرافي بالمغرب مع كل ما تطرحه من إشكاليات وفي مقدمتها مسألة المنهج وقضية المصادر. ومن المعروف أن التاريخ المونوغرافي قد انطلق على نحو فعلي، منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين، حيث حاول هذا الاتجاه التوفيق بين الاهتمام بالرصيد الوثائقي وشعار إعادة كتابة التاريخ والاهتمام بالتاريخ الاجتماعي، وهاجس إعادة الاعتبار للتاريخ المحلي. بيد أن هذه الحركة عرفت بعض الفتور بعد تسعينيات القرن الماضي، واتجهت بعض الأعمال إلى تكرار يتعارض مع شعار الاختلاف المفترض بين المكونات المحلية. والنتيجة هي أن الباحث قد يتناول موضوعا دون رصد حقيقي لأوضاع البحث التاريخي في الحقل المعني بالدراسة، وقد يعتمد على جهاز مفاهيمي متقادم، وقد يختزل البحث أحياناً في عملية التوثيق، وإعادة إنتاج خطاب المصادر في بعض الحالات.

كلمات مفتاحية: الإيبيستمولوجيا، المونوغرافيا، التاريخ الاجتماعي، المورفولوجيا القبلية، المخزن، الوثائق المحلية، التركيب التاريخي، البنية الاجتماعية، الإسطوغرافيا، العلوم الإنسانية.

Résumé

Cet Article de recherche tente de mettre la lumière sur l’expérience de la recherche monographique au Maroc avec tous ses problèmes, en particulier la question du méthode et celle des sources. L’histoire monographique s’est véritablement lancée depuis le milieu des années 1970. Cette tendance a tenté de concilier l’attention portée à l’équilibre documentaire, le slogan de la réécriture de l’histoire, l’attention portée à l’histoire sociale et l’obsession de restaurer l’histoire locale. Cependant, ce mou-

(*) البريد الإلكتروني: lhasnaoui@hotmail.com.

vement a connu une certaine froideur après les années 90 du dernier siècle et une partie du travail à une répétition contraire au slogan de la différence prétendue entre les composantes locales et le résultat est que le chercheur peut aborder un sujet sans contrôle réel de la recherche historique dans le domaine de l'étude, et peut s'appuyer sur un dispositif conceptuel dépassé, La recherche peut parfois réduire le processus de documentation et, dans certains cas, reproduire le discours des sources.

Mots-clés: Épistémologie, Monographie, Histoire sociale, Morphologie tribale, Makhzan, Documents locaux, Synthèse historique, Structure sociale, L'historiographie, Sciences humaines.

مقدمة

يلاحظ المتتبع لمسار الكتابة التاريخية المغربية نوعاً من القصور في الاهتمام بالقضايا المنهجية. وغير خافٍ على المشتغلين في الحقل الأكاديمي وغيره، أن تطور الإنتاج العلمي التاريخي رهين بمدى قدرتنا على مساءلة المادة المصدرية واستنطاقها. وما من شك في أن الانفتاح على المنجزات المعرفية التي راكمها الغرب بهذا الشأن، يسمح لنا بمواكبة أهم الأعمال المنجزة، ولكن يتيح لنا أساساً للبحث التاريخي الأكاديمي المغربي انفراجاً إن على مستوى تجديد الإشكاليات المطروحة أو على مستوى التناول والمقاربة.

وفي أفق هذه الانشغالات والطموحات المعرفية يأتي اختيارنا لهذه الورقة البحثية، التي سنسعى فيها إلى رسم خريطة الأسئلة التي نقترح طرحها على الإسطوغرافيا المغربية حين ننتقل من الموقف التقليدي الذي يُعنى بالجانب التوثيقي والبحث عن المعطيات داخل هذه الإسطوغرافيا إلى موقف الاهتمام بهذا الإنتاج في حد ذاته (المقاربة الإيبيستمولوجية). والهدف هنا هو تبين المنطق الذي سلكته تلك الأبحاث ومعرفة مدى التأثير أو استئناس المؤرخين المغاربة بالتطورات المنهجية والإيبيستمولوجية التي حصلت في الغرب وعلى امتداد فترة زمنية طويلة تمتد من القرن التاسع عشر إلى الربع الأخير من القرن العشرين. ويمكن القول بأن هذه التطورات كان لها التأثير الأكبر في صناعة التاريخ. فالتحول لم يشمل موضوع المؤرخ ومنهجه فحسب، بل أثر أيضاً في عقلية المؤرخ ذاتها. إذ أصبح مستعداً لتقبل كل مستجدات محيطه العلمي. وكما قال فرناند بروديل فإن التاريخ ـ وربما لأنه أقل العلوم بناء ـ يقبل كل دروس جيرانه، ويعمل على تطبيقها. وفي المعنى نفسه يضيف بروديل: «التاريخ عندي هو حصيلة كل التواريخ الممكنة: جميع المهن، وجميع وجهات النظر، بالأمس واليوم وغداً» (Braudel, 1969: 42).

تسعى محاولتنا إذاً إلى محاورة ملف الكتابة التاريخية المغربية المعاصرة (التاريخ المونوغرافي) بواسطة المكتسبات التي حققها البحث التاريخي في بلدان أخرى متقدمة. وفي مستوى آخر فإننا سوف نهتم ومن زاوية تشخيصية وتحليلية نقدية بمواطن تلك الكتابة، والهدف الرئيس هنا هو تفكيكها وكشف مواطن الانحباس فيها لاستجلاء سماتها ومعانيها والوقوف أيضاً على مرتكزاتها المعرفية والمنهجية. في هذا المنحى أيضاً سنحاول

في هذه الورقة البحثية اعتماد المقاربة الإسطوغرافية والهدف من وراء ذلك هو التوصل على معرفة أفضل لنسق أو لفعل الكتابة التاريخية المغربية وكذا تحليل أنساق تلك الكتابة.

أولاً: التاريخ المونوغرافي: السياق العام ومجالات البحث

رأى بعض المؤرخين المغاربة في محاولة كتابة التاريخ العام مبادرة سابقة لأوانها لما تحمله من مغامرة ومواطن زلل قد تكون عواقبها عكسية بالنسبة إلى محاولة إعادة كتابة تاريخ المغرب ما لم يسبقها ويمهد لها تاريخ قطاعي في شكل أبحاث مونوغرافية[1] دقيقة تخصص لتاريخ الجهات والمناطق والمؤسسات بل حتى للأفراد ولبعض القضايا والجوانب الفكرية أو الاقتصادية (العيادي، 2010: 285). وهكذا برز إلى الوجود تاريخ مونوغرافي اجتماعي[2] متنوع المواضيع، اعتبر من طرف البعض بأنه مساهمة في كتابة التاريخ الوطني العام، ومحاولة لتحديث الكتابة التاريخية، وتجاوز التاريخ السياسي ـ العسكري الكلاسيكي، وإعادة الاعتبار للمجتمع من أجل فهم مكوناته وشروط عيشه وديناميته وذاكرته. هذه ملاحظة تلازمنا عندما نحصي عدد الأبحاث المنشورة وغير المنشورة؛ ما أنجز وما هو قيد الانجاز[3]. هناك بداية تراكم تعبر عن رغبة في التجديد، وتتمثل هذه الرغبة في توسيع مفهوم التاريخ، وتطوير مجال المصادر، والانخراط في سياق العلوم الإنسانية. ومن الملاحظ هنا هو أن المؤرخ قد أصبح يوظف مفاهيمه لإنارة قطاعات لا تنتمي بالضرورة إلى المعنى الحرفي لتخصصه (السبتي، 2012: 109)؛ فهو يبحث عن العلاقات الاجتماعية في تجلياتها المختلفة: (أشكال الإنتاج والتبادل، السلطة السياسية، الحركة الصوفية، الظاهرة الاستعمارية). غير أن هذا الشعار المرفوع هنا يتزامن مع مرحلة بناء ذاكرة وطنية. ذلك

---

(1) في سياق تحديد هذا المفهوم لا بد من الإشارة إلى تعدد التسميات التي أطلقت على هذا النوع من الدراسات التاريخية: كالتاريخ الجهوي، الإقليمي، والمحلي، والاجتزائي، والدراسة المونوغرافية، والمجهرية والجزئية، والمبحثة... وهي كلها نعوت تهم البحوث والمنشورات التاريخية التي تركز على إقليم معين أو منطقة جغرافية محددة وفي مرحلة تاريخية محددة، أي البحث المحدد في الزمان والمكان، وهو حلقة من حلقات بناء تاريخ اجتماعي شامل، ورافد لهذا الاتجاه التاريخي الجديد الذي هو التاريخ الاجتماعي. انظر بهذا الشأن (العماري، 2010).

(2) لقد اقترنت كتابة التاريخ الاجتماعي بكتابة مونوغرافيات في التاريخ المحلي، أي تاريخ القبيلة أو الزاوية، وهو حقل ساهم ضباط الشؤون الأهلية في وضع بعض معالمه المنهجية. لقد اتجهت الإسطوغرافيا المغربية الفتية إلى التركيز على المونوغرافيا المحلية، وربطت بشكل ضمني أو معلن بين الاهتمام العلمي المحض وبين إعادة الاعتبار لذاكرة عالم قروي ظل يعاني التهميش والتجاهل من لدن التأليف التاريخي السابق. ولقد كان لجرمان عياش فضل التنظير لهذا الورش وتأطيره، لكن البحث النموذج الأبرز لهذا الاتجاه كان من إنجاز (التوفيق، 1983).

(3) انظر الجرد الموضوعاتي والكرونولوجي الذي قدمه محمد حبيدة لأهم الأبحاث المونوغرافية التي أنجزت في هذا الإطار (حبيدة، 2009 ـ 2010: 14 ـ 16).

أن الخطاب التاريخي الأكاديمي الذي تضمنته الرسائل والأطروحات الجامعية المنجزة في هذا الإطار لا يمكن فصله عن الظروف العامة التي رافقت ذلك الخطاب سواء تعلق الأمر بالحماس الذي طبع عهد استعادة الاستقلال السياسي والرغبة في إعادة اكتشاف الذات وتصفية الاستعمار في مختلف الميادين بما فيها ساحة الخطاب التاريخي.

حظي التاريخ المونوغرافي إذاً باهتمام واسع من طرف شريحة عريضة من المؤرخين. ومن المعروف أن البحث المونوغرافي قد انطلق على نحو فعلي، منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين، حيث حاول هذا الاتجاه التوفيق بين الاهتمام بالوثائق المخزنية وشعار إعادة كتابة التاريخ والاهتمام بالتاريخ الاجتماعي، وهاجس إعادة الاعتبار للتاريخ المحلي. وقد تناولت هذه الأبحاث عدداً من الكيانات القبلية (إنولتان، وزمور، وآيت باعمران،...) أو مناطق جغرافية محددة، مثل توات، وإيناون، ودرعة، والريف الأوسط، والحوز، الغرب، وسوس... وقد تتبعت جل هذه المونوغرافيات مرحلة نشأة وتطور الكيانات المدروسة، ورسمت ملامح المورفولوجيا القبلية، ووصفت أشكال الإنتاج الزراعي والرعوي والبنية الاجتماعية، وجوانب من الحياة القانونية والثقافية. وفي ما يخص السلطة السياسية، توقفت هذه الدراسات عند ظاهرة الأعيان، وتعدد أشكال حضور السلطة المخزنية، من قبيل الظاهرة القائدية والجباية وأشكال التسخير والحركة وما يؤدي إليه الأسلوب المخزني من احتجاجات وتوترات (السبتي، 2012: 42).

لقد فتح هذا الاتجاه (المونوغرافي) مساراً جديداً بالنسبة للأسطوغرافيا المغربية المعاصرة، وهو مسار يعكس التحول الحاصل على مستوى آليات تحديث الكتابة التاريخية المغربية وتجاوز التاريخ السياسي ـ العسكري التقليدي، وإعادة الاعتبار للمجتمع من أجل فهم مكوناته وديناميته[4]. وعموماً فقد تميزت تلك الأعمال المونوغرافية حسب محمد حبيدة بثلاث خاصيات أساسية هي (حبيدة، 2009 ـ 2010: 14 ـ 13):

ـ استعمال وحضور ملفت للانتباه للأرشيف والمصادر، فإلى جانب الأرشيف المخزني كالمراسلات والسجلات الجبائية، فإن البحث المونوغرافي حقق بعض المكتسبات الأخرى في اتجاه الأرشيف المحلي، مثل وثائق الأحباس والزوايا والأعراف، هذا من دون أن ننسى التقدم الملحوظ في مجال توظيف بعض الأجناس غير التاريخية مثل النوازل الفقهية، والمناقب، والرحلة... إلخ.

ـ الاهتمام بمجالات وموضوعات جديدة كانت فيما قبل من اهتمام علوم أخرى مجاورة كالجغرافيا والسوسيولوجيا والأنثربولوجيا (حبيدة، 2011: 21). ويتعلق الأمر هنا بتوسيع نطاق التاريخ الاجتماعي في اتجاه تسليط الضوء على فئات المجتمع (العامة) وأوضاعها المعاشية وأدوارها التاريخية. كما طرحت بعض الأبحاث موضوع المورفولوجية القروية إذ وصفت مختلف أشكال الإنتاج الزراعي والرعوي، والبنية الاجتماعية، وجوانب من الحياة

---

(4) من الصعب جداً في بعض الأحيان التمييز بين المرحلتين، ما دامت المرحلة المسماة بالتاريخ الاجتماعي لا تزال تجر وراءها المقاربة الموسومة بالمرحلة الوطنية.

القانونية (الأعراف) والثقافية. وفي ما يخص السلطة السياسية فقد توقفت هذه الأبحاث أيضاً عند مختلف أشكال حضور السلطة المخزنية وعلاقة المخزن بالبوادي، وما يؤدي إليه الأسلوب المخزني من توترات واحتجاجات.

ـ إخراج التاريخ ومن بؤرة انغلاقه على ذاته في اتجاه الدفع به إلى محاورة العلوم الإنسانية الأخرى. فمع انفتاح المؤرخين على التاريخ الاجتماعي اقتنع عدد متزايد منهم بضرورة الانفتاح على العلوم الإنسانية (الجغرافيا، السوسيولوجيا، الأنثربولوجيا...) وذلك من أجل تطوير مناهج البحث وتوسيع منحى اشتغال المؤرخ.

ثانياً: مشكلات منهجية

من الناحية المنهجية، فالملاحظ هو أن جل الأبحاث المونوغرافية ـ مع بعض الاستثناءات ـ لم تتجاوز الطابع الوصفي، كما أنها ظلت تركز بالأساس على جانب التوثيق[5]، وهو جانب أساسي وضروري بالنسبة إلى البحث التاريخي، كونه يوفر المادة الأولية للمؤرخ. ومع أن هذا الأخير لا يستهين بعملية التوثيق، فمن المستحب أيضاً ألّا يتحول المؤرخ أيضاً إلى مجرد موثق ينتج مادة تنتظر التفسير والتأويل.

ويفسر عبد الأحد السبتي هذا التقصير أو النقص بالسياق الأيديولوجي العام الذي تحكَّم في تناول القرن التاسع عشر، من حيث إعادة النظر في أطروحات الكتابة الاستعمارية وتفكيك مقولاتها بكيفية تاريخية وعلمية، وباستعمال رصيد هائل من الشهادات والوثائق سواء المحلية أو الأجنبية، وكذلك الانسياق وراء استعراض العلاقة المتوترة بين المخزن والبوادي وتحميل الاستعمار مسؤولية مصائبنا. وهكذا «فقد ظهرت تلك المونوغرافيات وكأنها تسعى لإعادة الاعتبار إلى الدولة التقليدية، ولكن من دون أن تعمل على تقدم معرفة هذه الدولة على مستوى المؤسسات والطقوس والسلاطين والشخصيات الكبرى» (Sebti, 2001: 192). وبذلك «يطرح هذا التناول الجواب محل السؤال، ويتكلف بإعادة الاعتبار بدل التحليل، ويحمل التدخل الأوروبي أكثر مما يتحمله لتفسير معضلات المغرب خلال القرن التاسع عشر» (السبتي، 2009: 21، نقلاً عن: حبيدة، 2009 ـ 2010: 17).

إن الموقف الوطني الدفاعي، الذي كانت له مشروعيته في مرحلة تاريخية معينة، لم يتراجع حتى مع تزايد الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي منذ سبعينيات القرن الفارط، وهو الأمر الذي قد يؤدي حسب عبد الأحد السبتي إلى نتائج سلبية من الناحية المنهجية (السبتي، 2012: 55)، ولعل أبرزها هو خلوّ عدد من الأبحاث من أسئلة وإشكاليات حقيقية تتجاوز عملية استخراج مجموعة من المعطيات والمعلومات انطلاقاً من مادة مصدرية

(5) إن معظم الباحثين قد عالجوا موضوعاتهم بصرامة أرشيفية فائقة. وعلى سبيل المثال لا الحصر خصص العربي مزين مثلاً ما يناهز 65 صفحة لتقديم النصوص التي اشتغل عليها، و170 صفحة لنشر الوثائق المحلية ذات الصلة بالموضوع. انظر: (Mezzine, 1987: 21-87 et 89-259).

معينة. هذا إضافة إلى تجنب عدد من الباحثين المغاربة عناء الرصد أو المعاينة المنهجية للأبحاث التي أنجزت من طرف الباحثين الأجانب (الأوروبيين والأمريكيين). وهو ما قد يحرم الأسطوغرافيا المغربية من متابعة تطور المعرفة التاريخية والاطلاع على المكتسبات النظرية والمنهجية الحديثة التي راكمها البحث التاريخي في البلدان الغربية.

شكك البعض في هذا النهج أي في صدقية الأعمال المونوغرافية واعتبر الاشتغال بها إرثاً من الإسطوغرافيا الاستعمارية. لا شك في أن حبل هذا الاعتراض قصير وقد فنده رواد هذا الاتجاه. وفي هذا السياق يقول أحمد التوفيق: «أما المونوغرافية فهي نمط، يكتب تحت كل سماء، وهي ليست خاصة بالمغرب ولا إرثاً كولونيالياً، وإلا فماذا نسمي كتب المسلمين الأوائل عن مدن معينة وقبائل بعينها وحرف خاصة... إلخ. بل إنها النمط السائد في التاريخ الأكاديمي الأوروبي، وهي مادة الأعمال الواسعة مثل هذا العمل الذي وضعه جورج دوبي في تاريخ الاقتصاد الزراعي لأوروبا الغربية في العصور الوسطى، وهذا لا يعني أن المونوغرافية ليست لها قواعد صناعتها» (التوفيق، 1995: 9؛ جاد الرب، 2005: 70 ـ 71). يؤكد هذا النص مدى الارتباط المزدوج الذي يوجد بين الكتابة التاريخية المغربية الحديثة والتقليدية من جهة، والكتابة التاريخية الأوروبية المعاصرة من جهة ثانية. كما يبين أيضاً من خلال الكتابة المونوغرافية نفسها أثر التيارين في المؤرخين المغاربة المعاصرين. وهو رأي يعبر عنه كذلك العربي مزين في مقدمة كتابه **تافيلالت**. لقد كانت كتابة التاريخ المحلي إذاً كتابة معروفة في التقليد التاريخي المغربي، وقد ترك فيها كثير من المؤرخين مؤلفات[6] هي اليوم بمثابة مصادر أساسية بالنسبة للمؤرخين المعاصرين. وفي هذا السياق نجد العربي مزين يقول: «لقد قمنا في دراستنا لتاريخ تافيلالت ـ على غرار مؤرخي الجيل السابق ـ بجمع المصادر المكتوبة. ومن الصعب عدم مجاراة هذا الجيل في هذا المستوى. فقد اقتفينا أثرهم ونزلنا إلى الميدان لجمع الأخبار من أفواه الرجال وهو تعبير مقتبس من المختار السوسي. وفي هذا المستوى كذلك فليس لدينا ما نعلمه لهذا الجيل، بل على العكس من ذلك، فلهذا الجيل امتياز علينا بانتمائه إلى جيل الحوار «تجماعت» السخي بالمعلومات وإلى الجيل الذي كان الكلام فيه يلعب الوظيفة الاجتماعية في نقل الخبرة والحفاظ على الحد الأدنى الإعلامي الضروري لاستمرار الجماعة. وهذان عاملان أعطيا لهذا الجيل انفتاحاً أكبر على العالم القديم ومجالاً فسيحاً للاستخبار» (Mezzine, 1987: 15).

هكذا ينظر مؤرخ المونوغرافيا المغربية الحديث إلى أسلافه من مؤلفي المونوغرافيا التقليدية. وهي كما نرى نظرة اعتبارية لما لهذه المونوغرافيات التقليدية من آثار في المونوغرافيا الحديثة. إلا أن هذا الدين المعرفي للمتقدمين على المتأخرين لم يمنع هؤلاء من إبراز حدود المونوغرافية التقليدية وضرورة تجاوزها، ويلخص العربي مزين حدود

(6) من بين هذه المؤلفات على سبيل المثال لا الحصر: **المعسول** لمؤلفه المختار السوسي و**تاريخ تطوان** لمحمد داوود... إلخ، وقد شكلت هذه المؤلفات استمرارية للكتابة التاريخية العربية الإسلامية التقليدية في هذا الباب. وذلك بالنظر إلى كونها تسير على نفس المنوال وتتبنى نفس المنهج الذي يتلخص في جمع المعلومات ورواية الأحداث المتعلقة بموضوع التأليف.

المونوغرافيا التقليدية، كونها تقتصر على عملية جمع وتسجيل الأخبار المرتبطة بالأحداث الفريدة الخاصة بالحياة السياسية والروحية. وهذا ما يتعداه مؤرخ المونوغرافيا الحديثة الذي يهتم بوصف الأرض وإنتاجها ونشاط الإنسان في استغلاله لهذه الأرض وبدراسة البنية الاجتماعية الناتجة من كل ذلك. ويتميز مؤرخ المونوغرافيا الحديث كذلك بكونه لا يكتب تاريخ منطقة لذاتها، بل يسعى من خلال دراسة المستوى الصغير إلى إدراك المبادئ التي تتحكم في هذا التاريخ قبل تعميم هذه المبادئ على التاريخ العام. فالجزء ليس غاية في حد ذاته، بل دراسته هي مرحلة أولى في طريق إنجاز التاريخ العام (Mezzine, 1987: 16)، وهذه حجة نجدها عند كل من ألّف في هذا المجال من مؤرخي المونوغرافيا التاريخية المغربية الحديثة. ويلخص أحمد التوفيق هذا التوجه، قائلاً: «فأما الاقتصار على التاريخ لقبيلة واحدةٍ [...] فقد تعمدناه حتى نتخلص من التعميمات التي تسبح فيها الدراسات التاريخية للمغرب بأكمله أو لبعض المناطق أو لبعض المناطق الواسعة، وفي هذه التجربة فحص الإمكانيات التي يمكن أن توفرها أنواع مختلفة من الوثائق المحلية، وبحث عن عناصر البنية الاجتماعية والاقتصادية التي قلّما تبررها الكتابات التاريخية الإخبارية. فالمجتمع المغربي كان يتكون من قبائل ولذلك اقتنعنا بأنه متى وقع الكشف عن تاريخ عدد منها بتحريات مجهرية، كان ذلك بمثابة فحص عدد من الخلايا في جسم ما للتعرف على نسيجه وتكوينه، الأمر الذي لا يتأتى بمجرد تعداد أضلاعه أو فقره» (التوفيق، 1983: 9). واضح من خلال هذا النص بأن الإطار الميكروتاريخي هو مقدمة ضرورية لإمكان تحديد الظواهر الماكروتاريخية في خطاب أكثر دلالة (أبو إدريس، 2003: 80). وفي فرنسا مثلاً يبدأ البحث المحلي المونوغرافي قبل التركيبي العام. وبعبارة أخرى يبدأ البحث في الخاص لبناء المشترك العام.

وإذا كانت المونوغرافيا المغربية الحديثة تنتمي إلى نفس الفن المونوغرافي المغربي العتيق، فإنها تأثرت أيضا بفن المونوغرافيا في الإسطوغرافيا المعاصرة وبخاصة تلك التي كتبها بعض أعلام مدرسة الحوليات الفرنسية[7]. ويظهر هذا الأثر بوضوح في أغلب النماذج المونوغرافية المشار إليها سلفاً. وارتباطاً بهذه الفكرة يركز أصحاب هذا الاتجاه كذلك على دراسة البنى والأنساق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على حساب الاهتمام بالأحداث المثيرة. بيد أن مفهوم المونوغرافيا يمكن أن يستثمر حسب عبد الأحد السبتي في صياغة مواضيع اعتبرت من قبل المواضيع المتجاوزة. فإذا كان التاريخ الاجتماعي قد أقر في السابق بالانتقال من الحدث إلى البنية، ومن الفرد إلى المجموعات والشرائح الاجتماعية، فإنه تمت بعد ذلك عودة إلى التاريخ السياسي، والسرد والحدث وأعيد تشكيل هذه الميادين بواسطة أدوات منهجية. وهكذا فإن البنيوي والظرفي والمدة البعيدة والحدثي لم يعد ينظر إليها على أساس أنها ألفاظ متناقضة. فالحدث وفق التحليل الذي قدمه عبد الأحد السبتي يمكن أن يفيد في معرفة ما تحت الحدث أي في الكشف عن البنية. بل إن الحدث

---

(7) للمزيد من التفاصيل حول التاريخ المونوغرافي الفرنسي، انظر (حبيدة، 2013: 85 ـ 92؛ البكراوي، 2012: 168).

يؤسس بمعنى ما للبنية. ويمكن أن يحصل على صفة البنية إذا ما تمكن الباحث من صياغة إشكاليات قد تساعده على إغناء قراءته للمصادر (السبتي، 1989: 51). وبعبارة أخرى «فقد يكون الحدث نقطة ملاحظة ملائمة لإدراك البنية، أو مؤشراً لها، أو انعكاساً لها، أو عامل تحولها، حيث يهدم الحدث بنى تقليدية ويؤسس مكانها بنى جديدة. وهنا يجب إثارة الانتباه إلى أن الأحداث تغادر سطحها التاريخي السردي بمجرد أن تفصح عن منطقها الداخلي وهو منطق ينقلها من التناثر إلى الانتظام» (السبتي، 1989: 52).

ثالثاً: مسألة التنظير أو التركيب

في مستوى آخر من التحليل تسمح قراءة التجارب المونوغرافية بالمغرب باستنتاج مقاربتين متباينتين (حبيدة، 2009 ـ 2010: 17): **الأولى** مقاربة أرشيفية عادة ما يتم التركيز فيها على الجانب التوثيقي ويكون هاجس المؤرخ هنا هو خوض «غمار البحث في المصادر بدون إشكالية، ويتجاهل أحياناً الخط الفاصل بين قواعد التحقيق وقواعد التأويل والتركيب» (السبتي، 1989: 57). والنتيجة حسب عبد الأحد السبتي هي «أن الباحث قد يتناول موضوعاً دون رصد حقيقي لأوضاع البحث في الحقل المعني، وقد يعتمد على جهاز مفاهيمي متقادم، وقد يختزل البحث أحياناً في عملية التوثيق، وإعادة إنتاج خطاب ما تقوله المصادر في بعض الحالات» (السبتي، 2012: 56). بيد أن إجراءات التحليل التاريخي تتطلب من المؤرخ وقفة تأملية قوامها التحليل والقول النقدي أي تحقيق ومقارنة الوثائق، ثم مستوى التأويلات. وأثناء ممارسته لهذه المستويات يلجأ المؤرخ إلى مفاهيم وتقنيات العلوم الإنسانية الأخرى كالسيوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والجغرافيا، واللسانيات... إلخ، وهي علوم أصبحت تمارس جاذبيتها على التاريخ ولم يعد من الممكن تجاهلها. وارتباطاً بهذا المستوى فإن العلوم الإنسانية قد توفر أدوات تساعد على التكييف مع واقع ندرة المصادر، واقتصار المعطيات في بعض الحالات على بعض الإشارات والمعلومات المتفرقة. أما المقاربة **الثانية** فهي مقاربة تنظيرية أو تركيبية. وفي هذا المستوى من المحبذ أن تتم المزاوجة بين البحث المونوغرافي وبين وجرأة البناء التاريخي (التركيب)، وذلك من أجل إغناء العمل المونوغرافي ذاته. ويحدث هذا الأمر بالطبع من خلال عملية تجديد الأسئلة والحوار بين مختلف زوايا الملاحظة ومستوياتها. ويتم ذلك انطلاقا من سيرورة الوقائع التاريخية التي تقتضي حركية الربط بين الإشكالية وبين عرض المعطيات من جهة، ثم نقد المعطيات بواسطة الوثائق أو البرهان في إطار العلاقة مع الإشكالية المطروحة. يقول عبد الأحد السبتي في هذا السياق: «توضع المونوغرافيا والمعرفة المنطلقة من مضمون المصادر في مواجهة التركيب والتنظير. صحيح أن الكتابة التاريخية التركيبية تزداد متانتها كلما تكاثرت دراسة الجزئيات، وأن الكتابة النظرية تتحسن صدقيتها كلما ارتفع حجم المعرفة الموثقة. لكن في المقابل، تتضمن المونوغرافيا قدراً من التنظير والتركيب، ولا تنفصل إجرائية المصادر عن إجرائية الفرضيات والإشكاليات التي ينطلق منها الباحث. فإذا تجاهلنا هذه التقاطعات ربما انزلقنا إلى ممارسات تتميز بالمجهود التوثيقي غير

المعقلن، يخوض المؤرخ غمار المصادر بدون إشكالية، أو يتجاهل الخط الفاصل بين قواعد التحقيق وقواعد التأويل والتركيب، وأحياناً أخرى تنقل الإشكالية من بحث إلى آخر بدون تمييز، وبذلك تطرد النظرية من الباب فتتسلل إلى النافذة» (السبتي، 1989: 57).

اهتم عبد الله العروي هو الآخر بقضية التنظير وقد تناولها في كثير من مؤلفاته وكتاباته، وبخاصة ما ألفه في باب التاريخيات وإيبيستمولوجيا التاريخ. لقد نبّه العروي إلى مسألة أساسية وهي حذر المؤرخين الشديد من النظريات، بيد أنه يؤكد في نفس الوقت بأن اللجوء إلى تلك النظريات سواء في شكل مفاهيم أو أنماط تعليلية هي ضرورة لا مفر منها بالنسبة إلى عمل المؤرخ، ويبقى فقط أن نبين ضرورة الوعي بذلك الاستعمال ونناقش ماهية الأنماط المقبولة والأنماط المرفوضة (العروي، 2002: 29). الاختلاف بين المؤرخين، حسب عبد الله العروي دائماً، ليس اختلافاً حول قواعد المهنة، فالمؤرخون المحترفون هم أصحاب صناعة ذات قواعد صارمة. يتفقون على مادة الدراسة وعلى قواعد القراءة. الاختلاف بينهم هو اختلاف في التأويل لأن أنماطهم التعليلية، سواء أكانت واعية أو ضمنية، أنماط مختلفة. نفهم هنا دعوة عبد الله العروي المؤرخين المغاربة إلى تجاوز عقدة التنظير وإلى الوعي بأهمية النظريات في كتابة المؤرخ: «ليس كل مؤرخ محترف واعياً باستعماله لأنماط مستقلة نسبياً عن مغزى الوثائق التي يعثر عليها ويحققها. بل إن أساتذة التاريخ يعملون ما في وسعهم لطمس هذه الحقيقة وكأنها سر لا يجب أن يذاع. كم من طالب يتحفز للبحث فيسمع من أساتذته: البحث هو التنقيب عن الوثائق أما النظريات فلا حاجة لنا بها، فينقلب هذا على التاريخ والمؤرخين ويقول: إن الأساتذة أصحاب الكراسي يريدون منا الكشف عن وثائق يستغلونها هم لإثبات نظرياتهم. قد يكون في هذا الادعاء كثير من الشطط لأن عمل المؤرخ المبتدئ هو بالدرجة الأولى التنقيب عن الوثائق خاصة إذا كان ينتمي لبلد لم تؤسس فيه مدرسة تاريخية عصرية إلا منذ زمن وجيز، غير أنه من المحقق أن لا علاقة بين التنقيب عن الوثائق والتطوع بالنظريات: كلا الميدانين مفتوح للجميع. يجب ترك الحرية للجميع ومنذ البداية ثم التحاكم إلى الوثائق لفرز النظريات الصالحة والنظريات الفاسدة، وهذا لا يتأتى إلا إذا تحقق الجميع من دور الأنماط التعليلية في تفسير غالب أحداث التاريخ» (العروي، 2002: 29).

إن موقف عبد الله العروي من مسألة النظرية في التاريخ، هو موقف دقيق يقوم على حجتين: **الأولى**، هي أن المؤرخ يستعمل ضمنياً المفاهيم والنظريات في كتابته. وهي إما مفاهيم حديثة أنتجتها المعرفة الإنسانية في ميدان الدراسات التاريخية خلال تطورها الطويل، أو مفاهيم تقليدية توجد ضمناً في الوثائق التي يوظفها المؤرخ. أما الحجة **الثانية** فيلخصها العروي في ما يسميه اقتصاد الوقت؛ وهو يقصد بذلك حاجة المؤرخ المغربي إلى استعمال المفاهيم النظرية المنتجة في الغرب (الدولة، الطبقة، الأدلوجة) ودون ضرورة انتظار المرور من جميع مراحل إنتاج تلك المفاهيم. إن مثل هذه المفاهيم وغيرها تبقى ضرورية للمؤرخ وإلا بقي سجين المفاهيم التقليدية، وواجب المؤرخ هنا هو ألا يتقيد بالأنماط التعليلية الجاهزة. بل على العكس من ذلك عليه أن يفككها وأن يحرر كل مفهوم من المضامين الجامدة المضمنة فيه، وبعبارة أخرى عليه أن يأخذ المفهوم وهو مفتوح

يحتمل التعيين ويستعمله بكيفية إشكالية، أي لطرح المشكلات ولفتح طرائق جديدة للبحث والتنقيب عن الوثائق (العروي، 2002: 47).

وإذا تأملنا جيداً في منجز المقاربة التأويلية أو التنظيرية، فإن الأبحاث المونوغرافية يمكن أن تفتح أمام الباحث مسلكاً لفهم بنية المجتمع المغربي باستثمار رصيد العلوم الاجتماعية الأخرى ولا سيّما الأنثروبولوجيا. ففي دراسته المجهرية حول إينولتان حاول أحمد التوفيق تفسير بنية المجتمع المغربي خلال القرن التاسع عشر. كما حاول أيضاً «تفسير نمط الاقتصاد التقليدي والذي يفسر بدوره ضعف إمكانيات الدولة وعجزها عن إخضاع جميع القبائل» (التوفيق، 1983: 619 ـ 612، نقلاً عن: حبيدة، 2009 ـ 2010: 17). أما الاستنتاج المركزي لبحثه حول نمط الإنتاج فنقرأه عند الباحث نفسه كما يلي: «إن اقتصاد إينولتان كان في القرن التاسع عشر، اقتصاداً زراعياً بصفة أساسي والزراعة كانت عتيقة، في أدواتها وتقنياتها لذلك كان إنتاجها ضعيفاً ومتوقفاً على الأزمات المناخية الدورية... هذه هي سمة نمط الإنتاج في المغرب قبل منتصف القرن التاسع عشر، توازن بين إنتاج زراعي ورواج تجاري، وكلاهما مظهر لاقتصاد يمكن أن نسميه «اقتصاد القلة» لأنه كان دوماً على حافة الجماعة، لكن نمط الإنتاج هذا كانت له سيرورة دورية، وهذا التطور الدائري كان أمداً مطرداً لا يقتصر على الاقتصاد وحده، فكل شيء يدور دورة لها بداية ونهاية، من الأسرة إلى الدولة، وعلى ضوئها يمكن فهم الدينامية الاجتماعية للمغرب... وإلى جانب كون هذا الاقتصاد اقتصاد قلة فهو «اقتصاد عدم التراكم» فكل شيء يصير فيه إلى الاختلاف لا على المستوى الاقتصادي فحسب بل حتى في المستوى الاجتماعي» (التوفيق، 1983: 615 ـ 620).

وحاول عبد الرحمن المودن، من جهته أيضاً، من خلال دراسته حول «إيناون» رفع اللبس التالي: هل الخيار بين الدراسة المونوغرافية والتنظيرية أم بين البحث الدقيق مونوغرافياً وتنظيرياً، والتعميمات الواسعة؟ كما استطاع كذلك أن يبين أيضاً بأنه لا تعارض بين الدراسة المونوغرافية والهموم النظرية (المودن، 1995: 22). لقد ركز الباحث في هذه الدراسة على محاولة القياس الكمّي للظواهر كلما أمكن ذلك، وقام بقدر المستطاع بالكشف عن المهمش في الكتابة التاريخية التقليدية بدءاً من الحياة اليومية للمجموعات القروية إلى التيارات التي اخترقت البادية المغربية غداة الاستعمار. كما استفاد البحث أيضاً من عملية الانفتاح على مفاهيم ومناهج العلوم الاجتماعية الأخرى. وتمثيلاً لهذا الاتجاه الحديث في الكتابة التاريخية المغربية المعاصرة يقول عبد الرحمن المودن: «استفدنا من انفتاح ابتدائي على بعض العلوم الأخرى، ولا سيّما الأنثروبولوجيا، التي وإن ناقشنا نتائج بعض أبحاثها على المجتمع المغربي، فإننا استنرنا ببعض أدواتها لفهم ممارسات يومية أو علاقات بين القبائل أو بينها وبين المخزن، ويخصص بالذكر مفاهيم الأنثربولوجي كارل بولاني» (المودن، 1995: 22)[8].

---

(8) لقد حاول عبد الرحمن المودن من خلال دراسته لقبائل إيناون مناقشة نتائج بعض الأبحاث الأنثروبولوجية على المجتمع المغربي، كما هو الشأن مع كارل بولاني (Karl Polanyi) الذي استعمل =

تكتسي المقاربة التركيبية إذاً أهمية كبيرة بالنسبة إلى البحث التاريخي لأنها حسب محمد حبيدة «توسع منظور المؤرخ، وتحفزه على مراجعة المسلمات وصياغة الفرضيات، وتغيير مسارات الفهم والتأويل، ومن ثم توجيه الدراسات» (حبيدة، 2011: 23). وانطلاقاً من المعطيات المجزأة يحاول المؤرخ إيجاد تفسير للإشكال المطروح، وعلى هذا النحو فهو يكون تأويلاً مستساغاً، لأنه يبنى على قرائن وحجج يتم التوصل إليها من خلال الاستدلال الذي استمد من الوثيقة وأيضاً عن طريق التفكير المنطقي.

وارتباطاً بهذا المستوى أي التركيب أو التنظير لا بد لنا من استحضار العمل المتميز الذي قام به عبد الأحد السبتي في أطروحته **بين الزطاط وقاطع الطريق: أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار** والذي اعتبر وبرأي العديد من الباحثين المتخصصين حلقة أساسية في هذا الانتقال أي من المونوغرافيا إلى التركيب[9]. لقد ركز الباحث على ظاهرة اجتماعية، هي «الزطاطة» لكتابة تاريخ اجتماعي «تنعكس فيه مختلف التمفصلات المهيكلة للبناء الاجتماعي: المعرفة والسلطة والمادي والرمزي والمركز والهامش» (حبيدة، 2011: 23 وما بعدها). وهنا نكتفي بالإشارة إلى أن المؤلف يعتبر في دراسته أن أمن الطرق ظاهرة اجتماعية كلية، وهو المفهوم الشهير الذي صاغه مارسيل موس (Marcel Mauss)[10]، وهي إشارة تعكس درجة تأثر المؤرخ عبد الأحد السبتي في مقاربته بالعلوم الاجتماعية الأخرى وفي مقدمتها الأنثروبولوجيا.

ومن زاوية نقدية أو إيبيستمولوجية فقد اعتبر هذا العمل أيضاً، محاولة متميزة في تتبع حاضر الكتابة التاريخية وبعض ثوابت التاريخيات التقليدية في المغرب. ولعل الجانب المهم هنا هو المنهج الذي سلكه المؤلف في معالجة مسألة الزطاطة، ولو أنه سبق له وأن

= مفهوم المبادلة (Réciprocité) وهو أحد المفاهيم الاستراتيجية التي وصف بها الأنثروبولوجي بولاني المجتمعات ما قبل الرأسمالية. «والمبادلة من المبادئ الأساسية التي تتحكم في شتى أشكال التعامل الاجتماعي، (مثل إعادة التوزيع). فيما بين وحدات اجتماعية متناظرة: قبائل، أجزاء القبيلة الواحدة. وحسب مبدأ «المبادلة» يتم انتقال الأمتعة داخل المجموعة أو فيما بين المجموعات دون الحاجة إلى وسائط مالية كما يتم في التبادل الرأسمالي، بل تقوم معاوضة المصالح والأمتعة، في مدة تطول أو تقصر، على جملة من أشكال المهاداة بالمناسبات، والتآزر أيام الشدة، والتكافل بصفة عامة» (المودن، 1995: 220 ـ 221).

(9) انظر بهذا الخصوص الأبحاث والمقالات التي تناولت هنا كتاب عبد الأحد السبتي **بين الزطاط وقاطع الطريق** وقرأته قراءات مختلفة تتراوح بين القراءة التاريخية والقراءة الاجتماعية والقراءة الأنثروبولوجية. وقد التقت كلها في البحث عن إضاءة جانب من جوانبه النظرية والمنهجية الغنية، أو في تعميق النظر في بعض القضايا التي يثيرها الكتاب. انظر كتاب: **رهانات التاريخ الاجتماعي قراءات في كتاب «بين الزطاط وقاطع الطرق» لعبد الأحد السبتي**، تنسيق أحمد بوحسن (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011).

(10) للمزيد من التوضيح حول مفهوم الظاهرة الاجتماعية الكلية (Fait social total) يمكن الرجوع إلى المؤلف التالي: (Karsenti, 1997).

وظف مثل هذا المنهج في دراسات وأعمال أخرى سابقة[11]. إلا أن هذا المنهج هنا يصبح بدوره طريقة في التحليل والتأويل، وموضوعاً للتفكير في نفس الوقت. ويقوم هذا المنهج على العناصر التالية (حبيدة، 2011: 29 وما بعدها):

ـ إعادة الاعتبار للنصوص والوثائق وهي ذات أنواع مختلفة الأجناس واللغات والسياقات الثقافية (نص الرحلة والاستكشاف (رحلة شارل دوفوكو 1883 ـ 1884)، نص أخبار الدول والسلاطين، نص السفر في تاريخ الصلاح والولاية، والنص القانوني)، ثم القيام بالتوليف بينها وبين النص الاجتماعي والثقافي العام في زمان ومجال محددين. وبذلك تتداخل وتتعالق هذه النصوص التاريخية الخاصة مع النصوص الاجتماعية والثقافية (السبتي، 2009: 31). بيد أن الجانب المهم هنا والذي يوليه المؤلف أهمية بالغة يكون بالضرورة هو العمل النقدي والذي يمكن المؤرخ من النفاذ مباشرة إلى النصوص وبالتالي «المساهمة في إفراز المزيد من زوايا القراءة والتأويل، مع انفتاح نفس النصوص على المزيد من القراءات الممكنة» (السبتي، 2009: 31). إن عنصرَي القراءة والتأويل، يدخلان هنا في صلب العملية التاريخية. ويأتي الفعل التأويلي كذلك كعملية بناء علمي يكون هدفها هو تنظيم استراتيجية منطقية للنص التاريخي، عبر ضوابط ومحددات علمية. لقد أسست هذه النظرة الأخيرة يقظة البحث التاريخي إزاء مسألة النصوص؛ فالأحداث التاريخية لا توجد جاهزة في الوثائق والنصوص، فهذه الأخيرة هي بلا شك محل بحث. والمؤرخ هو الشخص الوحيد الذي تناط إليه مهمة الحكم على قيمتها.

ـ مراجعة فكرة التحقيب التاريخي، ولا سيَّما العصر الوسيط والحديث، والتعامل مع البعد الزمني بمقاربة استرجاعية تنطلق من القرن التاسع عشر، ثم تعود للبحث عن الأنساق الاجتماعية والثقافية منذ العصر الوسيط (حبيدة، 2011: 107). ويعبر عبد الأحد السبتي بوضوح عن هذا الاختيار قائلاً: «تسعى محاولتنا إذن إلى محاورة ملف القرن التاسع عشر بواسطة المكتسبات التي حققها البحث الذي أنجز حول الحقب السابقة» (السبتي، 2009: 22). ويضيف المؤلف نفسه في موضع آخر: «فرحلة البحث عن نسق تقليدي مغربي، هي في نهاية المطاف رحلة تعود باستمرار إلى الوراء، بدون أن تؤدي إلى الإمساك بالنسق ـ المطلق» (السبتي، 2009: 237).

ـ تناول نقدي للمونوغرافيات[12] التي كان هاجسها هو الرد على الكتابات الاستعمارية ودحض مقولاتها. والهدف هنا «هو تفكيك الباحث للكتابة التاريخية وكشف مواطن الانحباس فيها، وإخراجها من الأنفاق الإسطوغرافية، نفق تقديس النصوص أو المقاربة

(11) يظهر هذا الاهتمام مثلاً مع الأدبيات الجينيالوجية التي كان قد اشتغل عليها الباحث منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي. انظر: (Sebti, 1984).

(12) من المعروف تماماً بأن معظم الأبحاث المونوغرافية التي أنجزها أصحابها في هذا الإطار كانت تندرج في سياق تحضيرهم لشهادات جامعية عليا. عندما نتأمل مقدمات تلك الأبحاث المنوغرافية المنجزة، فإننا نجدها تركز على عدد من العناصر؛ مثل التركيز على استغلال الرصيد الوثائقي، ودراسة الأجزاء قبل القيام بعمليات التعميم والتركيب والتنظير.

الأرشيفية الصرفة، نفق المنظور الوطني الدفاعي، ونفق الاقتصار على الأبحاث المرتبطة بالشهادات الجامعية» (حبيدة، 2013: 99 وما بعدها).

بهذه المستويات يكون عبد الأحد السبتي قد تمكن فعلاً من اقتحام «تاريخ اجتماعي شامل من خلال تاريخ المجال ومواطن تمفصل الممارسات الاجتماعية والسياسية والتصورات والأنساق الثقافية» (حبيدة، 2011: 32). ويبدو أن الباحث قد أدرك خلال مساره الطويل في الكتابة التاريخية أن التاريخ لكي يكون مجمع العلوم الإنسانية وملتقاها، لا بد من أن يجعل الكتابة التاريخية تتحاور مع مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والأدبية، حتى يعبِّر كل منها عن حمولته الإنسانية، بقدر أو بآخر، من حيث التصورات النظرية، ونوع اللغة المستعملة، وكذا أساليب القول والتعبير المعتمدة في أجناس الخطابات المختلفة والمتعددة. كما أدرك أن التاريخ يؤتى من المدة الطويلة التي تحتوي المدة القصيرة المهمة، مشكلة بذلك دائرة تأويلية، يكون فيها الكل وليد كل أجزائه ومحتوياً لها في نفس الوقت. كما أدرك أن التاريخ يؤخذ من صلب تاريخ السلطة المركزية بمختلف أنواعها وتجلياتها، ومن ترائب التاريخ المهمش بمختلف أنواعه وتجلياته كذلك. وهكذا يكون إدراك التاريخ فعلاً على أنه واقعة أو ظاهرة اجتماعية كلية.

وإذا كان الانبهار بشعار المونوغرافيا قد وجد بعض الامتداد في دراسات تناولت حقباً أخرى مثل الحماية والعصر الوسيط والحديث، فإن هذه الحركة سرعان ما عرفت بعض الفتور وبخاصة بعد تسعينيات القرن الماضي، وهكذا اتجهت بعض الأعمال إلى تكرار يتعارض مع شعار الاختلاف المفترض بين المكونات المحلية. ولعل هذا الأمر يجد تفسيره في عدة عوامل نعرض لها كما يلي (حبيدة، 2009 ـ 2010: 19 وما بعدها):

ـ حداثة عهد تجربة البحث التاريخي بالمغرب، مقارنة مع التجربة التي راكمها الغرب في هذا المجال؛ إذ إن ثلاثة عقود من الزمن بالنسبة إلى البحث التاريخي المغربي المعاصر لم تكن كافية لخلق آلية أو دينامية بحث على غرار الجامعة الأوروبية. ومن المعروف أيضاً أن البحث المونوغرافي كما أسسته مدرسة الحوليات الفرنسية كان مشروعاً جماعياً[13]، وهذا ما لم يتوافر لدى المونوغرافيين المغاربة، إذ شرعوا في إنجاز مونوغرافياتهم كل في مجال بحثه وتخصصه فكان لزاماً على هؤلاء الباحثين أن يبتكروا أرشيفاتهم وموضوعاتهم وإشكالياتهم، فجاءت تلك الأبحاث المتميزة مثل واحات وسط براري قاحلة.

---

(13) مقارنة بالجامعات الغربية ولا سيّما الفرنسية، فإن البحث المونوغرافي أو المجهري عادة ما يمثل في مسار الباحث وحسب محمد حبيدة، خطوة أولى في اتجاه التركيب. ويستحضر الباحث هنا مثال كل من جورج دوبي (Georges Duby) الذي انتقل من دراسة منطقة ماكونيا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر إلى دراسة تاريخ فرنسا في العصر الوسيط. وإيمانويل لوروا لادوري (Emmanuel Le Roy Ladurie) هو الآخر انتقل من دراسة فلاحي منطقة لانغدوك إلى دراسة التاريخ القروي لفرنسا، ثم إلى دراسة تاريخ أوروبا» (حبيدة، 2009 ـ 2010: 18).

ـ إذا تمعّنا جيداً في الحصيلة الإجمالية للأبحاث المونوغرافية المنجزة لحد الآن، فإنها تظل قليلة ومحدودة في الزمان والمكان، ولا تفي بالغرض المنشود. ويمكن تشبيه العمل المونوغرافي بفروة الفهد، فيها نقط بيضاء كثيرة، لكنها تسبح في سواد أكبر منها، ليس بينها أية علاقة. وهذا ما يطرح مجدداً إشكالية التركيب.

ـ إن المنهج المونوغرافي هو في الأصل مشروع متعدد التخصصات والمناهج، حيث ساهم فيه علماء الاجتماع والبيئة والأنثروبولوجيا، والجغرافيا، والقانون، واللغة، وغيرها من التخصصات التي يعمل المؤرخ المحترف في الأخير على استغلال نتائجها لكتابة ما يسمى التاريخ الشمولي عن منطقة أو حقبة ما. وهذا ما لم نجده متوفراً أيضاً عند عدد من المونوغرافيين المغاربة ـ مع استثناءات فردية خاصة، تظل بدورها قليلة ـ الذين حبسوا أنفسهم في مكاتبهم ليبتدئ البحث المونوغرافي منهم وينتهي إليهم، رغم أن الدراسات الشاملة تقتضي حتماً تضافر الجهود وتعاون تخصصات مختلفة.

رابعاً: آفاق البحث

أمام تراجع بريق المنهج المونوغرافي، وفي غياب شروط نجاح هذا البحث، بدأت الكتابة التاريخية تنحو حسب عبد الأحد السبتي نحو اتجاهات مغايرة وبدأت بعض الحقول الأخرى تستقطب فضول واهتمام المؤرخين المغاربة، وفي ما يلي عرض للتفاصيل (السبتي، 2012: 49):

• **أولاً**، توسيع مجال التاريخ الاجتماعي في اتجاه تركيز الاهتمام على الفئات الاجتماعية الهامشية واستجلاء أوضاعها المعاشية وأدوارها التاريخية. وهكذا فقد برزت إلى الوجود بعض الأبحاث، التي اهتمت ببعض المواضيع كالفقر والفقراء (استيتو، 2004)، وظاهرة الرق (بنمليح، 2004؛ Ennaji, 1994; 2007)، وغيرها من المواضيع التي استأثرت باهتمام الباحثين المغاربة على غرار ما حدث في الغرب (فرنسا). كما سلطت بعض الأبحاث الأضواء على موضوع الثورات الاجتماعية من خلال ظاهرة السيبة والاحتجاج الحضري (السبتي وفرحات، 2007).

• **ثانياً**، تسليط الضوء على تاريخ الحياة اليومية، وتاريخ الأزمات مثل الزلازل والأوبئة والمجاعات (البزاز، 1992) والأزمات الديموغرافية. كما تم الاهتمام بتاريخ التغذية (Houbaida, 2008) والمشروبات والمنبهات (نشاط، 2006) وتاريخ اللباس (محمد، 2006)، وهي كلها عناصر تتصل بمكونات تتعلق بالذوق العام والتبادل الاقتصادي والعادات الاجتماعية.

• **ثالثاً**، الاهتمام بتاريخ التعدد الديني واللغوي، كما هو الشأن بالنسبة إلى تاريخ اليهود بالمغرب (كنبيب، 1998). ويفسر هذا الاهتمام بالدور الهام الذي أدّاه العنصر اليهودي في التطورات الاجتماعية التي عرفها مغرب القرن التاسع عشر. وفي مستوى آخر سجل البحث الجامعي أيضا بداية الاهتمام باللغة والثقافة الأمازيغيتين لكن المسألة

لا زالت تراوح حسب عبد الأحد السبتي ما سماه «ثنائية التجاهل وإعادة الاعتبار، والاختزال ثم الاختزال المضاد» (السبتي، 2012: 50 ـ 51).

• **رابعاً**، تاريخ الآخر والذي شكل بدوره موضوع دراسة بالنسبة إلى الكثير من المؤرخين المغاربة، وفي هذا السياق برز الاهتمام بتاريخ أفريقيا جنوب الصحراء[14]، وبوجه خاص علاقة المغرب بأفريقيا جنوب الصحراء ولا سيما من الناحية الدينية. كما برز الاهتمام أيضاً بتاريخ الدولة العثمانية وعلاقتها مع المغرب وذلك منذ تسعينيات القرن الماضي[15]. أما بالنسبة إلى البحث في تاريخ أوروبا[16] وأمريكا (بنهاشم، 2009؛ اليعقوبي، 2005 ـ 2006) والشرق الأقصى (اعفيف، 2010)، بل وحتى المغرب الكبير والمشرق العربي، فإن القصور يكاد يكون مطلقاً، اللهم إذا استثنينا بعض الأبحاث الجادة والتي تعد على رؤوس الأصابع، وجلها عبارة عن أطروحات جامعية لم تجد طريقها إلى النشر.

ومن علامات القصور أيضاً نجد ضعف الاهتمام بقضايا تاريخ العالم المعاصر أو الراهن. ولقد ظل الشعور السائد داخل وسط المؤرخين المغاربة بخصوص هذه الفترة هو أنها مرحلة من اختصاص الصحافة والباحثين في العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية (ميشيل، 1997)، ناهيك بمختلف الإشكاليات التي تثار نظرياً بالنسبة إلى تاريخ الزمن الراهن وكتابته وكما تم صوغها في الغرب أولاً وتحديداً في فرنسا[17].

---

(14) أسس بهذا الصدد معهد الدراسات الأفريقية كمؤسسة جامعية تتولى مهمة البحث في لا يزال يعاني ندرة الباحثين المتخصصين العارفين باللغات المحلية وتقنيات المعرفة الميدانية. وبخصوص تجربة البحث، انظر: (رزوق، 2013).

(15) في مجال العلاقات المغربية ـ العثمانية تمت مراجعة مسألة الاستثناء المغربي وظهرت علاقات أكثر تعقيداً بين الكيانين الإسلاميين. ومن تاريخ العلاقات المغربية ـ العثمانية إلى التاريخ العثماني ثم إلى التاريخ المقارن، ومن التاريخ العثماني إلى تاريخ المجال العربي العثماني ومعه إلى تاريخ بلاد فارس (إيران). انظر بهذا الشأن: (الطبايلي، 1989؛ بنحادة، 1998). انظر كذلك: (El-Moudden, 1992).

(16) مثلت أوروبا موضوع دراسة بالنسبة إلى الكثير من الباحثين المغاربة منذ نهاية الثمانينيات. وهذا المجال من البحث التاريخي له أهمية كبيرة بالنظر إلى مساهمته في فهم «السياق العام الذي حصلت فيه التطورات التي عرفها المغرب والظروف التي فرضت فيها القوى الأوروبية نفسها عليه، وردود فعل المغاربة، والتحولات السياسية والسوسيو ـ اقتصادية التي ولدتها ضغوط تلك القوى. ومن بين الأعمال الجادة في هذا المجال، نذكر على سبيل المثال: (بن الصغير، 1997؛ القدوري، 2000؛ سيمو، 2003؛ الأزمي، 2007).

(17) مع نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات من القرن الماضي، وضمن تطور حركة التاريخ المهني الفرنسي، ظهر تاريخ يعلن نفسه بوصفه تاريخاً للزمن الحاضر، حيث اقتحم المؤرخون الفرنسيون حقل التاريخ الراهن بابتكار أدوات معرفية جديدة والاعتماد على أشكال مصدرية جديدة، ولقد منح هذا التاريخ صفة مؤسساتية منذ نهاية السبعينيات كما تدل على ذلك تجربة معهد الزمن الراهن الذي أسسه فرانسوا بيداريدا (François Bédarida) منذ سنة 1978، ليساهم بذلك الباحثون الفرنسيون في النقاش الدائر حول القرن العشرين وصراعاته وأنظمته وظواهره السياسية.

وحينما يواجه المؤرخ المغربي موضوع التاريخ القريب، فإن هذا الأخير تعوّد الاعتراض والتحفظ عن الاهتمام بهذا النمط أو الشكل الجديد من الكتابة التاريخية، إذ يصعب جداً التأريخ لما هو جار؛ لأن الحوادث الساخنة ألصق بحياة المؤرخ من أن تصلح موضوعاً لبحث رصين متأن؛ فالمسافة الضرورية بين الباحث وموضوعه غائبة، والفاعلون في الأحداث المستفيدون المباشرون منها ما زالوا على قيد الحياة، والحدث لم يستكمل كل ملامحه ولم تتجمع كل عناصره ويصعب جداً الإحاطة بكل جوانبه، وما يعتقد أنه نتائج لا يعدو أن يكون سوى مقدمات لنتائج لم تتبلور بعد، ناهيك بصعوبة الوصول إلى المصادر الأرشيفية[18].

خامساً: إشكالية المصادر

على الرغم من هشاشة بنى إنتاج البحث العلمي، ـ والذي يتلازم في معظمه مع الحصول على الدرجة العلمية ـ من المكن أن نقر بأن المؤرخين المغاربة قد حققوا بداية تراكم حقيقي في ما يخص توسيع مفهوم التاريخ ومجالاته (التاريخ المونوغرافي) وتطوير مجال المصادر. فإلى جانب أرشيف الحماية وأرشيف الدولة المخزنية حقق البحث بعض المكتسبات في اتجاه الأرشيف المحلي، مثل وثائق الأحباس والأعراف والأرشيف العائلي. كما حصل أيضاً تقدم ملحوظ في ما يخص توسيع مجال استثمار بعض المصادر الأدبية كالنوازل الفقهية، والمناقب والرحلة. وبالموازاة مع هذا التطور أصبحت هنالك أرصدة أخرى حديثة من الأرشيف في متناول الباحثين والتي تساعدهم على دراسة مواضيع معاصرة. ويتعلق الأمر بأنواع مختلفة من الوثائق كالمعطيات الإحصائية والبيانية، والشواهد الأيقونوغرافية، والمصادر الأدبية التخيلية، والاستجوابات التي تم تسجيلها مع شخصيات بارزة أو مع أفراد مغمورين.

وبرغم تعدد المصادر فإن مناهج المعالجة ـ باستثناء القليل منها ـ ظلت تقليدية ترتكز على الأسس المعرفية والإيبيستمولوجية التقليدية للتراث التاريخي العربي ـ الإسلامي في العصور الوسطى الذي كان قائماً على الإسناد والإخبار. ويميل المؤرخ هنا في معظم الأحوال إلى دراسة النصوص وتحقيقها (النصوص التراثية)، كما أن هناك نصوصاً أخرى عولجت معالجة سطحية كالنصوص الشفوية ـ التي أثبتت أهميتها بالنسبة للبحث التاريخي المعاصر ـ مع جهل تام بالمكتسبات الحديثة التي حققها البحث الغربي في مجال التاريخ الشفوي. ونفس الملاحظة تقريباً يمكن إبداؤها بخصوص المصادر الإيقونوغرافية حيث لا يزال البحث التاريخي يعاني ضعفاً واضحاً في هذا الجانب.

(18) للمزيد من التفاصيل حول هذه الصعوبات وفي السياقين الغربي والمغربي يمكن الرجوع إلى البيبليوغرافيا التالية: (Soulet, 2009; Sebti, 2006: 47-54; Vermeren, 2009: 119-136).

وينطبق هذا التوصيف الأخير على صنفين آخرين من الوثائق أثبتا ثراءهما بالنسبة إلى البحث التاريخي الحديث ويتعلق الأمر هنا تحديداً بالوثيقة الأركيولوجية والخريطة التاريخية.

وفي مستوى آخر قد يكون من المجدي أن يهتم المؤرخ بمسألة الأرشيف التاريخي، ومعظم المؤرخين يتفقون عموماً بأن المقاربة الأفضل تمر عبر استعمال أكبر عدد من مصادر الأرشيف، بيد أن المؤرخ مطالب بألّا يقف عند الوثيقة أو الأرشيف بل النفاذ إلى داخل النص عبر شبكة من المفاهيم والذهنيات وهو ما يستدعي منه وقفة تأملية مقرونة بحذر شديد وحس نقدي، فالتاريخ لا يتجدد باكتشاف وثائق جديدة بقدر ما يتجدد بنوعية الأسئلة التي يطرحها المؤرخ على الوثائق وتأويله لها. فبالنسبة إلى المؤرخ ليست الوثيقة معطاة فقط، كما قد توحي على ذلك فكرة الأثر الباقي. بل إنها شيء مستبحث ومهيأ ومؤسس. التساؤل إذاً هو الذي يقيمها ويؤسسها كوثيقة ومن هنا لا تكتسي الأرشيفات سوى قيمة نسبية، لأنها تبقى موقعاً اجتماعياً تتحكم فيه إجرائية الوثائقيين والمؤرخين. ويؤكد بول ريكور على الترابط الحاصل بين الواقع التاريخي والسؤال التاريخي، لأنه ليس ثمة من وثيقة من دون سؤال، ولا من سؤال من دون مشروع تفسير. إن استقراء الوثيقة التاريخية في ضوء مفاهيم علمية معاصرة. تبقى مسألة أساسية تتكامل فيها عملية التأريخ للواقعة مع التحليل المفاهيمي للسياق التاريخي. فالسائد أن يغلب التأريخ الحدثي (الإخباري) على الكتابة، أو يغلب التوصيف الأيديولوجي (الأسطوري) على الخطاب. وفي الحالتين يبقى البحث مجانباً الأسئلة الصعبة بحجة الأمانة للوثيقة، أو محاولاً الإجابة التبسيطية تحت مظلة الأجوبة المنمطة.

على سبيل الختام

ورغم أن التجديدات المعاصرة قد حملت الكثير من التحولات التي مهدت لانفتاح المؤرخين المغاربة على قضايا جديدة في البحث وفي السؤال (التاريخ المونوغرافي)؛ ورغم أن انفتاح حقل التاريخ على كل العلوم والمعارف، سواء الحقة منها أم الإنسانية، قد أضحى سمة مميزة لحصيلة التطور المنهجي لوظيفة الكتابة التاريخية؛ ورغم أن الحرص على تطوير الأدوات المنهجية والرؤى تجاه المنطلقات المهيكلة للمجال قد أضحت ضرورة مميزة للمجال، فالمؤكد أن هذه الطفرات الهائلة قد فتحت الباب واسعاً أمام إعادة مساءلة هوية الكتابة التاريخية المغربية وحدود تصنيفاتها ومستويات تقاطعاتها مع المجالات الأخرى وخصائصها المميزة وأنساقها المنهجية الناظمة. وعلى أساس ذلك، أصبحت الكثير من اليقينيات مجالاً رحباً للمساءلة المتجددة والمستمرة، للاستيعاب وللتجاوز، للتفكيك والاستنبات، مثلما هو الحال مع قضايا الوثيقة التاريخية والحدث التاريخي والبنية التاريخية... إلخ. وهو ما يفرض أيضاً ضرورة إعادة تصميم الإسطوغرافيا المغربية، وتغير هيكلتها، وتجريب

مفاهيم وأدوات معرفية مستمدة من التجربة التاريخية التي راكمتها بلدان متقدمة في هذا المجال ومن التداخل الكبير الذي عرفته مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي تداخلت موضوعاتها في حقل التاريخ وهو ما أصبح يعطي للمعرفة التاريخية معنى آخر وفهماً جديداً.

المراجع

أبو إدريس، إدريس (2003). **التاريخ في عالم متغير، التاريخ الجهوي المغربي: أهميته وآفاقه في التنمية**. المحمدية، مطبعة المتقي برينتر.

الأزمي، أحمد (2007). **العلاقات المغربية الفرنسية على عهد مولاي إسماعيل، 1672 ـ 1727.** فاس: منشورات ما بعد الحداثة.

استيتو، محمد (2004). **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و17م.** وجدة: مؤسسة النخلة للكتاب.

أعفيف، محمد (2010). **أصول التحديث في اليابان، 1568 ـ 1868.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

البزاز، محمد الأمين (1992). **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

البكراوي، محمد (2012). «ملاحظات حول واقع البحث التاريخي بالمغرب منذ الاستقلال.» في: «على خطى محمد بن عبد الكريم الخطابي.» **مجلة الجمعية المغربية للبحث التاريخي:** العدد 9.

بن الصغير، خالد (1997). **المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر** (1856 ـ 1886). الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

بنحادة، عبد الرحيم (1998). **المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر**. زغوان: منشورات مؤسسة التميمي.

بنمليح، عبد الإله (2004). **الرق في بلاد المغرب والأندلس.** بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

بنهاشم، محمد (2009). **العلاقات المغربية الأمريكية، 1786 ـ 1912.** الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

التوفيق، أحمد (1983). **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: إنولتان، 1850 ـ 1912.** الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

التوفيق، أحمد (1995). «حوار.» **مجلة مقدمات**، العدد 4، خريف.

جاد الرب، عبد القادر عثمان محمد (2005). «المدرسة التاريخية المغربية الحديثة وتأثيرات الموقع الجغرافي في تحديد سماتها وخصائصها.» **مجلة التاريخ العربي:** العدد 35، صيف.

حبيدة، محمد (2009 ـ 2010). «التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في المغرب: من المونوغرافية إلى التركيب.» في: «خمسون سنة من البحث التاريخي.» **مجلة الجمعية المغربية للبحث التاريخي:** عدد خاص مزدوج 7 ـ 8.

حبيدة، محمد (2011). «تاريخ المجال ومجال التاريخ.» في: **رهانات التاريخ الاجتماعي قراءات في كتاب «بين الزطاط وقاطع الطرق» لعبد الأحد السبتي.** تنسيق أحمد بوحسن. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

حبيدة، محمد (2013). «تاريخيات فرنسية: التاريخ المونوغرافي.» في: **كتابة التاريخ: قراءات وتأويلات.** الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

رزوق، محمد (2013). «الدراسات الإفريقية بالمغرب: واقع وآفاق.» مقال على الموقع الالكتروني التالي: <https://groups.google.com/forum/#!msg/fayad61/T44QNvTY3sY/ikp6cibiWG4J>. تاريخ الدخول 2013/11/30.

رهانات التاريخ الاجتماعي قراءات في كتاب «بين الزطاط وقاطع الطرق» لعبد الأحد السبتي (2011). تنسيق أحمد بوحسن. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

السبتي، عبد الأحد (1989). «التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج: ملاحظات أولية.» في: **البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم.** الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

السبتي، عبد الأحد (2009). **بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار.** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

السبتي، عبد الأحد (2012). **التاريخ والذاكرة أوراش في تاريخ المغرب.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

السبتي، عبد الأحد وحليمة فرحات (2007). **المجتمع الحضري والسلطة بالمغرب، من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، قضايا ونصوص،** الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.

سيمو، بهيجة (2003). **العلاقات المغربية الإيطالية، 1869 ـ 1912.** الرباط: منشورات اللجنة المغربية للتاريخ العسكري.

الطبايلي، عبد الحفيظ (1989). «العلاقات المغربية العثمانية خلال القرن السادس عشر 1548 ـ 1617.» (بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط) (بحث مرقون).

العروي، عبد الله (2002). **ثقافتنا في ضوء التاريخ.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العماري، الحسين (2010). البحث في تاريخ الجهة تساؤلات وملاحظات منهجية.» **دورية كان التاريخية:** العدد 7، آذار/مارس، مقال على الموقع الإلكتروني للمجلة: <http://www.historicalkan.co.nr>) تاريخ الدخول 10 تشرين الأول/أكتوبر 2011.

العيادي، محمد (2010). «المدرسة التاريخية المغربية الحديثة الإشكاليات والمفاهيم.» في: **قضايا في تاريخ المغرب الفكري والاجتماعي.** عين الشق، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

القدوري، عبد المجيد (2000). **المغرب وأوربا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

كنبيب، محمد (1998). **يهود المغرب، 1912 ـ 1948: مساهمة في تاريخ الأقليات بالديار الإسلامية.** ترجمة إدريس بنسعيد؛ تقديم أندري أزولاي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

مقر، محمد (2006). **اللباس المغربي من بداية الدولة المرينية إلى العصر السعدي.** الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

المودن، عبد الرحمن (1995). **البوادي المغربية قبل الاستعمار؛ قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر.** الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

ميشيل، نيقولا (1997). «نشأة المدرسة التاريخية المغربية.» في: **كتاب المدرسة التاريخية المصرية 1970 ـ 1995.** القاهرة: دار الشروق.

نشاط، مصطفى (2006). **جوانب من تاريخ المشروبات المُسكرة بالمغرب الوسيط**. الرباط: منشورات الزمن.

اليعقوبي، خديجة القباقبي (2005 ـ 2006). «المغرب والولايات المتحدة الأمريكية من خلال الأرشيف المخزني 1786 ـ 1912.» (أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، السنة الجامعية) (بحث مرقون).

Braudel, Fernand (1969). *Ecrits sur l'Histoire*. Paris: Flammarion.

Ennaji, Mohammed (1994). *Soldats, domestiques et concubines: L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*. Casablanca: Ed. Eddif.

Ennaji, Mohammed (2007). *Le Sujet et le mamelouk Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. Paris: Fayard.

Houbaida, Mohamed (2008). *Le Maroc végétarien, 15^{e}-18^{e} siècles: Histoire et biologie.* Casablanca: Editions Wallada.

Karsenti, Bruno (1997). *L'Homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: Presse universitaire de France.

Mezzine, Larbi (1987). *Le Tafilalt contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècle*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

El-Moudden, Abderrahmane (1992). «Sharifs and Padishahs: Moroccan - Ottoman Relations from the 16^{th} through the 18^{th} Centuries -Contribution to the Study of a Diplomatic Culture.» (PhD Dissertation, Princeton, NJ).

Sebti, Abdelahad (1984). «Aristocratie citadine. Pouvoir et discours savant au Maroc précolonial: Contribution à une relecture de la littérature généalogique fassie XV début du XX siècle.» (Thèse inédite, Université de Paris VII).

Sebti, Abdelahad (2001). «Variations marocaines autour du moment colonial.» dans: François Hartog et Jacques Revel (dirs.). *Les Usages politiques du passé*. Paris: Editions de l'EHESS, <http://ehess.dynamiques.fr/usagespublicsdupasse/fileadmin/PDFressources/Revel.Hartog.Usages.pdf> (consulté le 10/9/2013).

Sebti, Abdelahad (2006). «Histoire et Présent: Interrogations sur la distance et de la proximité.» dans: Mohammed Kenbib (dir). *Du Protectorat à l'indépendance. Problématique du Temps présent*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Soulet, Jean-François (2009). *L'histoire immédiate historiographie, sources et méthodes*. Paris: Armand Colin (Collection U).

Vermeren, Pierre (2009). «Histoire récente, histoire immédiate, l'historiographie française et le cas du Maghreb.» dans: Mohammed Kenbib (dir). *Temps présent et fonctions de l'historien*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

سوسيولوجيا الفضاءات الحضرية العامة(*)

ستيفان تونيلا

باحث مساعد بالمركز الوطني للبحث العلمي، مركز البحث حول السكن ـ باريس.

ترجمة: إدريس الغزواني(**)

جامعة محمد الخامس، الرباط.

ملخص

استناداً إلى مراجعة مقتضبة لعدد من الفضاءات الحضرية في كل من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، يسعى هذا المقال للوقوف على دلالة كل من الشارع، ومركز التسوق، ومحطة القطار، وفضاء المقهى، والساحة والحديقة. إذ في هذا الصدد يواجه فاعلوا التهيئة الحضرية والباحثون في مجال الفضاء العام سؤالين أساسيين نصوغهما كالآتي: كيف يمكن تصور الفضاءات، التي هي في الآن ذاته مشتركة ومتاحة للجميع، وتحيل على شعور بالاهتمام المشترك بها؟ وبالتالي، المساهمة في بروز المجال العام المحلي؟

الكلمات المفاتيح: الفضاء العام، المجال العام، الولوجية، التواصل، هيكلة الفضاء العام، فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية.

Abstract

This paper identifies, through a brief review of a variety of urban spaces in France and in the USA, the street, the shopping mall, the train station, the café, the square and the garden, two main questions facing designers and scholars of public space today: How to conceive spaces that are at once accessible to everyone and which also foster a sense of shared concern, the emergence of a local public sphere?

Keywords: Public space, public sphere, accessibility, communication, design of public space, France, USA

(*) في الأصل دراسة منشورة في: Stéphane Tonnelat, «The Sociology of Urban Public Spaces,» in: Hongyang Wang, Michel Savy and Guofang Zhai, eds., *Territorial Evolution and Planning Solution: Experiences from China and France* (Paris: Atlantis Press, 2010).

(**) البريد الإلكتروني: driss.chercheur@gmail.com.

مقدمة

اكتسبت الفضاءات العامة ـ خلال العشرين سنة الأخيرة ـ رؤية جديدة في عالم التخطيط الحضري الفرنسي (Billiard 1988; Jolé, 2002). فإذا كان الرأي الشائع يعتبر أن الفضاءات العامة تؤلف عنصراً أساسياً لاستدامة المدن لأسباب سياسية واجتماعية واقتصادية والصحة العامة والتنوع البيولوجي (Banerjee, 2001)، فإن الاتجاه السائد الذي لاحظه الكثيرون هو انكماش هذه الفضاءات العامة بدلاً من امتدادها. لقد أدت سيرورات الخوصصة في النصف الأخير من القرن الماضي إلى مجموعة من أشكال المدن الأقل قابلية للاستعمال نظراً إلى الحضور اليومي المشترك لعدد كبير وغير متجانس من ساكنة المدينة. لكن تبقى كل من الضواحي والطرق السريعة، و«تطوير المتنزهات»، وتكنولوجيات المراقبة، ومراكز التسوق، والتجمعات السكنية المسيَّجة، والوحدات السكنية، شاهدة على نسيج مستمر للعالم الحضري (Low and Smith, 2006). وتبعاً لذلك، يبدو أن المؤشرات العالمية للتفييئ (الطبقة والعرق والإثنية والعرق ونوع الجنس) تسعى لإظهار تفييئات متزايدة لمختلف فئات السكان في جميع أنحاء العالم (United Nations Human Settlements Programme, 2004)، الشيء الذي يجعل الفضاءات العامة ـ من وجهة نظر فاعلي التخطيط الحضري ـ وسيلة ضرورية للتخفيف من هذه التفييئات، وفي الوقت نفسه، تعتبر بعداً أساسياً لمعالجة القضايا الناشئة مثل حتمية التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية. فضمن هذا السياق، يقترح هذا المقال تبيان مختلف الحركات التي تسهم في تجديد الاهتمام بالفضاء العام.

أولاً: ما هو الفضاء العام؟

وصف الفضاء العام تاريخياً ـ في مجال التخطيط الحضري ـ بأنه «فضاء مفتوح»، ويحيل على كل من الشوارع والحدائق ومناطق الترفيه والساحات وغيرها من الفضاءات الخارجية المملوكة والتي يديرها القطاع العام، في مقابل المجال الخاص المخصص للسكن والعمل. ومع ذلك، فإن التطورات الأخيرة لأشكال الاستقرار الحضري وتزايد عدد الفضاءات شبه العامة التي تديرها الشراكات بين القطاعين الخاص والعام أو الخاص على حد سواء وتنوعها تساءل هذه الفكرة الموروثة من منظور قانوني. وعليه فإن الفضاء العام يجب أن يفهم ـ على نحو ما اليوم ـ على أنه يختلف عن الملك العام للدولة وتقسيماته الفرعية، ولكن يجب أن يفهم باعتباره فضاء مفتوح للعموم. من الزاوية القانونية، ربما يكون أقرب إلى المفهوم القديم لـ «المشترك»، على الرغم من أننا يجب أن ندرك اليوم، على الأقل في العالم الغربي، أن كل جزء من المجال الترابي تنظمه قوانين الملكية مما يجعل من الصعب النظر في أي شيء شائع دون مواجهة صاحب الحق ومالكه (Blackmar, 2006).

والواقع أن فكرة الفضاء العام ربما تكون قد تناولت بشكل أفضل في العلوم الاجتماعية، حيث أن هناك تصورين منفصلين يؤديان، حتى الآن، إلى نوع من الوجود

المستقل تقريبا لهذه الفكرة. لقد شكل مفهوم العام ـ في الفلسفة السياسية ـ مصدر إلهام كبير من مفاهيم أغورا اليونانية والمنتدى الروماني، والتي اتخذت كنماذج مثالية للفضاءات العامة حيث تناقَش الشؤون العامة للمدينة عند تجمع من المواطنين المتساوين، فحضاراتنا الغربية ـ بالنسبة إلى حنا أرندت (Arendt, 1958) ـ لم تتدهور إلا منذ هذا العصر الذهبي للديمقراطية. ومع ذلك، لقد ظهرت ـ كما يؤكد يورغن هابرماس (Habermas, 1989) بناء على عمل إيمانويل كانط ـ محافل المناقشة العامة، من جديد في القرن الثامن عشر وفق صيغة الصالونات البرجوازية، وبالتالي إعادة سن المجال العام، وبطبيعة الحال أقل حضوراً في الفضاء من الأغورا، لكنه قادر على مساءلة وتحدي أفعال الملوك والدولة. ومع ذلك، فإن هذه الديمقراطية المستنيرة لا تعتمد على الفضاءات العامة المادية للمدينة، بل إنها متضمنة في غرف الاجتماعات الخاصة. لكن الاجتياح الوحيد في الفضاء المفتوح للعموم كان من خلال المقاهي، ومؤخراً، على صفحات الإنترنت الأكثر مرئية، فهل يمكن اعتبار أمكنة اللقاء، من الساحات إلى المقاهي، فضاءات عامة وفقاً لهذا التعريف؟

لقد ساهم علم الاجتماع في الرفع من الاهتمام بالشوارع الفيزيقية للمدينة والتفاعلات اليومية للمواطنين أكثر من إمكان النقاش أو الخطاب، حيث يقاس الفضاء العام وفقاً لإمكانية الولوج إليه، سواء من الناحية الفيزيقية أو النفسية (Joseph, 1998). ويوسع هذا المفهوم إلى حد كبير نطاق الأمكنة التي تعتبر عامة إلى أي حيز مكاني يمكن للأفراد الولوج إليه. وهكذا، إضافة إلى الفضاءات الكلاسيكية، مثل الشوارع والحدائق العامة، ومجموعة كبيرة من فضاءات التنقل، مثل مرافق النقل (محطات القطار والمترو والمطارات والطرق السريعة ومواقف السيارات) أو فضاءات الاستهلاك (مراكز التسوق في معظمها) يمكن تحليلها وفقاً لمعيار علم الاجتماع، حيث إن إمكان الولوج هو ما يكفل حرية حركة الأشخاص والسلع. بل هو أيضاً ما يسمح بظهور التمثلات الجماعية التي يتم من خلالها إنتاج صور المدينة.

ويكمن التحدي اليوم لكل من فاعلي التخطيط الحضري والباحثين في الفضاء العام في صعوبة مواجهة هذين الرؤيتين الرئيسيتين للفضاء العام الذي تدافع عنهما العلوم الاجتماعية: المجال العام والفضاءات المتاحة للعموم. يمكن تلخيص الرؤية **الأولى** من جانب مفهوم المحادثة والنقاش في حين أن الرؤية **الثانية** أفضل ما قيل عنه بوصفه موضوعاً للحركية. فالأول يثير السؤال المهم المتمثل بالديمقراطية التشاركية، في حين تثير الفضاءات العامة المزيد من الاهتمام لفكرة الحريات الفردية، ولا سيّما في شكل «الحق في المدينة» (Lefebvre, 1968; Mitchell, 2003). ويتناول كلا النهجين أيضاً مسألة شكل المدينة وتمثلاتها لكل من السكان والزوار، ومن حيث نوعية الحياة، ولكن أيضاً في مجال ريادة الأعمال وإدارة المدينة، تحت ضغط المنافسة الحضرية.

ثانياً: تحديات الحيز العام للتخطيط الحضري

بعد هذا العرض الواسع جداً لدلالة الفضاءات والتخصصات المهتمة بدراسة الفضاء العام، أقترح مراجعة العديد من الأسئلة التي طرحتها أشكال متنوعة من الفضاءات العامة في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية: كالشارع، والمركز التجاري، والمقهى والساحة، ومحطة القطار، وأخيراً، الحديقة، حيث سيساعدنا «الشارع» على دراسة العلاقة بين الفضاء العام وشكل المدينة. كما تثير «المراكز التجارية» مسألة إمكان الولوجية، كما ستنير لنا طريق مناقشة حدود الفضاءات العامة التي يديرها أصحاب القطاع الخاص. أما «محطات القطار» فسنستكشف من خلالها الصلة بين التنقل والفضاء العام، كما سيوضح المقهى والساحة شكلين محددين من التواصل، والمحادثة والمرئية المجالية، التي من شأنها ربط الأبعاد السياسية والفلسفية للفضاء العام مع مجال التخطيط الحضري. وأخيراً، سوف نستخدم «الحدائق» لمناقشة مشاريع التهيئة بوصفها «مشاكل عامة» ودور مشاركة المواطنين في تهيئة المدينة.

• الفضاء العام وشكل المدينة، والعودة إلى الشارع

يعَدّ الشارع ـ بوصفه واحداً من أكثر الرموز الدائمة في الفضاء العام ـ موضوعاً أساسياً في اهتمام المهندسين المعماريين والفاعلين في التخطيط الحضري منذ الفشل المعترف به في سياسات إعادة الإعمار بعد الحرب. جين جاكوبس (Jacobs, 1961)، وهي ناشطة مدنية بمدينة نيويورك كانت من بين أول منتقدي العمارة الحداثية والتخطيط الحضري. لقد كتبت عن حيِّها، قرية غرين ويتش في مانهاتن، حيث ركزت على أهمية البيئة المبنية في الرفاه الاجتماعي للمنطقة، وحددت أربعة معايير ينبغي للمهندسين المعماريين وفاعلي التخطيط الحضري أن يعتبروها حاسمة في هذا المجال. **أولاً**، ينبغي أن تظهر المباني مزيجاً من الاستخدامات الأولية؛ **ثانياً**، يجب أن تكون القطاعات المبنية صغيرة؛ **ثالثاً**، ينبغي أن تمثل هذه القطاعات مجموعة متنوعة من الأعمار؛ **رابعاً** وأخيراً، ضرورة وجود تركيز عال من السكان. والهدف من ذلك هو مساعدة المدينة على الاحتفاظ بالتنوع الذي يجعلها صالحة للعيش للجميع. وبالمناسبة، فإنها تجسد أيضاً شكلاً محدداً يمكن أن يفسر على أنه «العودة إلى الشارع» وشكل المدينة الكثيف، بدلاً من «الفضاءات المفتوحة» للتنمية الحديثة، أو التكرار الذي لا نهاية له والمتجانس لأمكنة الإسكان في الضواحي الذي مثله بشكل جيد ليفيتون في لونغ آيسلاند، في الضواحي الشرقية لمدينة نيويورك. كتاب جاكوبس، **الموت والحياة للمدن الأمريكية العملاقة**، نُشر عام 1961، ويوصف كعمل رائد للمهندسين المعماريين وفاعلي التخطيط الحضري الذين يترافعون اليوم عن فضاءات عامة أفضل. وهذا يحيل على الفضاءات التي تعزز النظام الاجتماعي الممتع. ولم يتجاوز بعد ذلك عدة عقود حتى أصبح الممارسون يطبقون ناصيتها.

وفي الوقت نفسه كانت جين جاكوبس تصر على العواقب الكبيرة التي كانت لدى فاعلي تهيئة الفضاء العام على النظام الاجتماعي للمجتمعات، كيفن لينش، أمريكي آخر،

حاول الربط بين الشكل المبني للمدينة والتمثلات التي يحملها الناس حول بيئتهم. في دراسته للأشخاص الذين يجدون طريقهم في بوسطن، حيث وضع قائمة من خمسة عناصر مهمة ساعدت الأفراد على بناء «صورتهم للمدينة» (Joseph, 1998; Lynch, 1960) وهي: المسارات، والحواشي، والمقاطعات، والمدارات والمعالم. فبالنسبة للعنصر الأول المتمثل بالمسارات، فإنه يمثل الشوارع والأرصفة وأمكنة أخرى للسير. فهي لا تمثل التصور فحسب، بل تمثل أيضاً المجال الذي تُبنى عليه تلك التصورات. وهكذا أظهرت هذه الدراسة أن الفضاء العام هو العنصر الرئيسي الذي يستمد منه الناس تمثلهم للمدينة. ومع ذلك ما زالت إدارات البلديات غير مدركة للإمكانات التي تمثلها هذه المعرفة في سياق المنافسة الوطنية والدولية على الاستثمار والسكان والسائحين.

لقد بدأت حركة أخرى ـ في أوروبا ـ خلال ستينيات القرن الماضي في إيطاليا تثير مسألة توافق الحماية الحضرية مع التنمية الحضرية. والحجة الأساسية التي تم تطويرها في هذا السياق، ولا سيَّما في مدينة بولونيا، وهي بلدية شيوعية، هي أنه بدلاً من بناء مساكن جديدة في المناطق المحيطة لإيواء السكان الفقراء الموجودين في وسط المدينة وهدم المساكن القديمة، يجب على فاعلي التخطيط الحضري تحديد الروابط التي تجمع هذه الطبقة العاملة وبيئتها المبنية. وبمجرد فهمها، تم تنفيذ عملية التجديد التي حافظت على البنايات قدر الإمكان مع المشاركة الكبيرة للسكان. وكانت إحدى المشكلات الرئيسية في المركز القديم هي عدم وجود مساحات مفتوحة ليتم ملؤها على مر الزمن. وأظهرت سيرفلاتي (Cervellati, 1981) أن الحفاظ على المناطق الحضرية وتجديدها لا يمكن أن يعيد فقط استيعاب معظم سكان بولونيا، بل يعيد أيضاً مجموعة من المساحات المفتوحة، من الساحة الخاصة إلى الفضاءات العامة. وكانت هذه الفضاءات مختلفة جداً عن الفضاءات المفتوحة لمشاريع الإسكان في الضواحي التي من المفترض أن تقبل بتنقل السكان في المدينة. فكانوا يشبهون الشوارع والساحات والفضاءات، ولكن في جوهرها، كان يعتقد أنها إسقاط في الفضاء لنموذج من التنظيم الاجتماعي الذي يجمع بين المناظر الطبيعية المبنية وطريقته في الحياة، وبالتالي تجنب مخاطر التوسيع والتحول، الشائعة جداً في المدن الغربية اليوم.

بينما في ما يخص فرنسا، فإن العودة إلى الشارع لم تكن فعّالة بالشكل المطلوب إلى غاية الثمانينيات عندما أعطت قوانين اللامركزية عمداء المدن سلطة مراقبة التنمية الحضرية. وحتى ذلك الحين، كانت تهيئة الفضاءات العامة هو المجال الحصري لمهندسي الطرق الذين يهتمون في الغالب بإدارة تدفق السيارات. وقد أدى هذا التعديل في القوى إلى عدد كبير من المشاريع الرامية إلى تجديد المراكز الحضرية، حيث بدأت المنافسة بين المدن لجذب الشركات والسكان. إن الوقت الذي انقضى منذ الستينيات سمح للجوانب الثلاثة للفضاء العام، المذكورة أعلاه، بالتجمع في ممارسة متكاملة مع الأخذ بعين الاعتبار استعمال الفضاء (Jacobs, 1961)، وصورة الأحياء (Lynch, 1960) والمحافظة عليها. ومن الحجج الرئيسية التي وضعها المخططون والسياسيون المنتخبون تحسين «نوعية الحياة». وقد أدى هذا الاتجاه إلى حركة تهيئة حضرية تسمى «مشروع حضري». وعلى هذا الأساس،

قام المهندس المعماري كريستيان ديفيلرز (Devillers, 1994) بصياغة أحد شعاراته الرئيسية في فرنسا: «من أجل التصميم ينبغي عودة الفضاءات للاستعمال». الوارد في هذه الصيغة هو فكرة كون أن الفضاءات العامة يجب أن تكون مشغولة من خلال القدرة على استيعاب أنواع مختلفة من الوظائف، معظمها من جانب المهندسين المعماريين تحت رعاية وزارة التجهيز والإسكان، ويقترح «المشروع الحضري» إعادة تفسير شكل مدينة القرن التاسع عشر الكلاسيكية تحت شكل الحي والشارع. يكمن الفرق مع الحركة الإيطالية في اهتمام خاص بالتكوين الحضري، وهو ما يتماشى مع تقليد الفنون الجميلة. ويحدد كل من الشارع ونوع الطريق ميزة المدينة الأكثر دلالة، أكثر من البنية الكبيرة أو البيئة المبنية. وهكذا تعتبر هذه الحركة الفضاء العام عنصراً حاسماً في التصميم الحضري كمولد للشكل المبني وليس كبقايا للتنمية. ومن المثير للاهتمام أنه في العلاقة بين دور التنقل ودور توزيع الولوجيات إلى البنايات التي يجب العثور فيها على شوارع متناغمة، وبالتالي، فإن «المشروع الحضري» ينشئ تراتبية رسمية بين الطرق والشوارع والأزقة والممرّ والساحات التي تشكل المفردات الأساسية للتهيئة الحضرية (Mangin and Panerai, 1999)، حيث نُفذ العديد من المشاريع الحضرية في المناطق الصناعية السابقة وتحويلها إلى أحياء جديدة. في باريس، غالباً ما تُقدَّم زاك دي بيرسي (ZAC de Bercy) بوصفها واحدة من أنجح الأمثلة، المدرجة في نسيج المدينة من خلال نمط الشارع الذي يحترم تاريخها (Chadoin, Godier and Tapie, 2000). ومع ذلك، يبقى السؤال المطروح هو ما إذا كانت هذه التصاميم تحافظ فعلياً، إلى جانب شكل مدينة، على نوع من التنوع في تاريخ المدينة، أو إذا ما ساهمت في اتجاه متواصل وموثوق به الآن نحو التزوير .(Bidou-Zachariasen, Nicolas and d'Arc, 2003; Smith 1996)

ثالثاً: الانتقال من الشارع إلى الضواحي

لا يكمن التحدي المتمثل بالتخطيط سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية بصورة كبيرة في مراكز المدن القديمة، حيث يكون الفضاء نادراً، وإنما يكمن في مناطق الضواحي المرشحة للتطور السريع حيث تكون للسلطات العامة سيطرة أقل على شكلها. إذ ـ في هذا الصدد ـ نشر جويل غاريو عام 1991، وهو صحافي أمريكي، كتاباً بدا وكأنه خطاب مميت للمدن الجديدة الناشئة في الضواحي ودعاهم «المدن الذيلية/الهامشية». والخصائص الرئيسية لهذه المدن هي أنها كانت تعتمد اعتماداً كلياً على حركة مرور السيارات وتنظيمها وفقاً لتقسيم جغرافي وظيفي فضفاض. في أي مكان في هذه المدن الجديدة يمكن للمرء أن يجد المناظر الطبيعية تقترب من الشارع أو الساحة. بدلاً من ذلك، يقول غاريو، «في المدينة الذيلية/الهامشية»، إن أقرب شيء إلى الفضاء العام تجده ـ حيث يمكن لأي شخص أن يذهب ـ هو «موقف للسيارات» فقط (Gareau, 1991: 52).

وقد حاول المصممون الأمريكيون أن يتفاعلوا مع علل الضواحي المتمثلة ببعض المشكلات والأعطاب والنقائص التي تساهم في ضياع الفضاء العام، والاعتماد ـ في المقابل ـ على السيارة وغياب التنشئة الاجتماعية (Putnam, 2000). ولكن المدن القديمة

تعاني سمعة سيئة باعتبارها بيئة خطيرة. وهكذا، بدلاً من تجديد المجالات الحضرية القديمة (الخراب) واتباع دعوة جين جاكوبس لممارسة «الحفر (infill)، فضل فاعلو التنمية أن يأخذوا مشاريعهم إلى الضواحي ويعيدوا إلى هناك حياة المجتمع المرفوضة في كل من مراكز المدينة وتنمية الفضاءات في الضواحي. واتخذ هذا الاتجاه شكلين رئيسيين متميزين عن أنواع الفضاءات العامة التي تولدها: المجتمعات المسورة والتحضر الجديد.

تماشياً مع ما سبق، تُسوَّق كمية كبيرة من الإنتاج السكني الجديد كملاذ آمن محمي من الأخطار الخارجية. ويطلق عليها التجمعات المسورة (Gated Communities) (Blakely and Snyder 1997). وهي مشاريع سكنية خاصة مبنية داخل الجدار وحراسة أمنية خاصة، حيث يجب أن تظهر إثبات الهوية على البوابة. ويعتقد أن هذه التطورات تدخل في إطار الخصخصة النهائية للمجال الحضري. في الواقع، الشوارع، أو بالأحرى الطرق، لهذه المستوطنات كلها موجهة نحو السيارات، حيث تنتمي إلى جمعية مالكيها (Owner's association) . وبدأت التجمعات المُسَورَة في الأصل كجيوب للمسنين والأغنياء فقط. وبالتالي تجسد شعور الجماعة الموجودة في الفضاء التي يمكن أن تجعلها تبدو وكأنها قرى. ومع ذلك، فقد أظهر الباحثون أن الشعور بالخوف يسود العلاقات الاجتماعية حتى داخل المجتمع (Low, 2003). وبالتالي فإن الروابط الاجتماعية غالباً ما تقتصر على الحد الأدنى منها. ويبدو أن التجمعات المسوَّرة تدعم في سكانها الحذر تجاه العالم الخارجي. فهي تميل إلى الحد من نزهاتهم إلى الأمكنة التي تعتبر أيضاً متجانسة اجتماعياً مثل مراكز التسوق المخصصة للفئات العليا.

ويسمى الاتجاه الآخر «التحضر الجديد» من جانب مدعيه (Duany, Plater-Zyberk and Speck 2000). ويهدف المشروع بوضوح إلى بناء بيئة تعزز الترابط المجتمعي وتحد من التمدد الحضري. واحدة من الأفكار الرئيسية هي يجب على السكان أن يمشوا إلى متجر والعمل قدر الإمكان، وبالتالي تحويل الشوارع والساحات إلى أمكنة الجوار والمؤانسة، مع/ وتوفير الطاقة. التحضر الجديد هو الجمع بين كل من الحلم الأمريكي للمنزل الفردي والحاجة إلى المجتمع وضرورات التنمية المستدامة. ومع ذلك، فإن العيب المشترك/الأكثر شيوعاً هو أنه على الرغم من الجهد المبذول، فإن عدداً قليلاً جداً من السكان يعملون على مسافة قريبة سيراً على الأقدام أو حتى ركوب الدراجات. في الواقع، لقد أظهرت دراسة أن استخدام السيارات في هذه التطورات يمكن أن يكون أعلى مما كان عليه في المدن الجديدة من الستينيات (Forsyth 2002). وبالتالي، بدلاً من معالجة علل الضواحي، يسهم العمران الجديد في الزحف الذي يحاول الحد منه. وثمة نتيجة أخرى هي أن شوارع هذه القرى ليست حية كما ينبغي. ونادراً ما يزورها الغرباء وتحولت إلى فضاءات مستبعدة.

أثرت هذه الاتجاهات في التخطيط الحضري الفرنسي. وهي تمثل مصدر إلهام نحو المزيد من الأمن والمزيد من التجمع الذي يمكن ملاحظته في مشاريع الإسكان سواء الجديدة منها أو القديمة (Legoix, 2006). وفي مشاريع الإسكان في الضواحي، كثيراً ما تجزأ الفضاءات العامة إلى أجزاء صغيرة بوصفها ساحات فردية وحدائق. وتضيق مسارات

السير إلى أشكال يمكن التعرف إليها جيداً مثل الشارع أو الزقاق (CERTU, 2007). لكن التجمعات المسورة والتحضر الجديد يشير إلى سوء فهم للأبعاد الاجتماعية المزدوجة للفضاء العام. فقط من خلال محاولة إعادة بناء أبعاد المجتمع، فإنها تغفل حضرية الفضاء العام. فلا يمثل الشارع الشكل الحضري والتقاليد فقط بوصفه موضوعاً؛ بل هو أيضاً رمز للعلاقات الاجتماعية المكونة من مزيج من العلاقات المحلية والعلاقات المجهولة. وتكمن الفكرة الأولى في استحضار الفضاء المشترك للمجتمع، فهذا هو الجانب الأول من الفضاء العام الذي اختار المصممون اعتماده اليوم من أجل صد تطور «الأفراد بدون مأوى» في الضواحي أو مشاريع الإسكان (Shafto, 2008). ونتيجة لذلك، كان التصميم يسترشد في كثير من الأحيان بتمثيل رمزي للحياة الحضرية المفترض أنها خسرت أفضل مثال على مفهوم «القرية الحضرية» أو «وسط المدينة» (Isenberg, 2004). إذا كان من الممكن أن تكون القرى الحضرية في المدن الكثيفة، فمن الصعوبة بمكان أن تكون في الضواحي. وبالتالي، فإن هذا الاتجاه يمثل تعزيزا للأبعاد المجتمعية للأحياء التي يمكن اعتبارها شظايا مستقلة عن المدينة. فهل لا تزال الشوارع مثالا للفضاء العام؟

رابعاً: الفضاء العام والمؤانسة، المراكز التجارية كأمكنة عامة جديدة

لقد قرر البعض اتخاذ مطالبة «جارو» بجدية والتحقق مما إذا كانت المراكز التجارية ومواقف السيارات فيها هي الأمكنة العامة الجديدة في مدينة الضواحي الغربية. في الولايات المتحدة، كان هذا النقد في الغالب من جانب علماء الاجتماع الذين يرون في «تحويل أمريكا إلى أسواق تجارية كبرى» هو خسارة الفضاءات الأصيلة (Hannigan, 1998; Zukin, 1995)، نظراً إلى كون تكنولوجيات المراقبة في المراكز التجارية ترصد السكان وتضطرهم إلى التصرف بطريقة توجه جميعهم نحو النزعة الاستهلاكية التي لا تفضي إلى اللقاءات والمناقشات (Lofland, 1998). وبالتالي فإن بعد المجال العام مستبعد من هذه البيئات. ومع ذلك، في المجالات الضواحي التي تسيطر عليها حركة مرور السيارات، لا تزال المراكز التجارية تمثل جزءاً من أكثر الأمكنة التي يمكن الوصول إليها من طرف مجموعة واسعة من الناس. وعلى الرغم من سيطرة الحراس الخاصين، يمنح الوصول عادة إلى الجميع، مع استثناء ملحوظ للمشردين والأشخاص المخمورين والمتسولين. وسوف نعود إلى السؤال الذي يطرحه هذا الاستثناء.

وفقاً لإرفينغ غوفمان (Goffman, 1971)، فالفضاءات العامة هي مجال التفاعلات غير المرتكزة بين الغرباء المجهولين. القاعدة الرئيسية هي واحدة من «الإغفال المهذب»، والتي تساعد الناس على منح بعضهم بعضاً الحق في أن يكون حاضراً والذهاب إلى أعمالهم الخاصة. عدم الانتباه ليس اللامبالاة الكاملة، لأنه يتطلب مجموعة من القواعد التي تهدف إلى تخفيف التفاعلات. في الواقع، يجب على الغرباء أن يتعاونوا من أجل المشي وليس عثرة لبعضهم بعضاً.

وهذا ما تُطلق عليه لين لوفلاند (Lofland, 1998) «القدرة على الحركة التعاونية». وإضافة إلى ذلك، المارة متاحون أيضاً، في ظل ظروف معينة من أجل «المساعدة المقيدة»، مثل إعطاء الوقت أو الاتجاهات. وهم يشاركون أيضاً في ما يسمى «بروز دور الجمهور» الذي يضع الناس كمشاهدين للمشهد الحضري، مما يفي بشرط الرؤيا العامة اللازمة لحيز عام. ووفقاً لهذه المعايير، يمكن اعتبار مواقف السيارات ومراكز المبيعات التجارية فضاءات عامة. درس صموئيل بوردريويل (Bordreuil, 2000)، وهو عالم اجتماع فرنسي، التفاعلات غير المرئية في مركز تجاري كبير بالقرب من مرسيليا بفرنسا، ووجد أن قواعد السلوك نفسها تنطبق أساساً في الشوارع الأكثر تقليدية. وفي بعض الأحيان، تمكن الرعاة المنتظمون للمحلات وعمالهم من إقامة علاقات مألوفة، خاصة في المقاهي والمطاعم.

لاحظت إيليا أندرسون (Anderson, 1999; 2004)، التي تعمل في سوق القراءة الداخلي في فيلادلفيا أن المناخ التجاري للمكان يرسي المساواة الأساسية بين المتسوقين التي كانت قادرة على كبح الأحكام العرقية المعتادة التي لوحظت على شوارع المدينة وأجبرت الجميع على عالمية مدنية ساعدت الناس على مراجعة الأحكام المتحيزة الخاصة بهم. فمشاهدة المشهد مع الحفاظ على الحكم الخاص بك هو واحد من الخصائص التي تجعل الفضاء العام «بيئة للتعلم الاجتماعي» وتدفع بوجه خاص الواحد إلى تصرف متحضر نحو التنوع. هذه «الطريقة الإثنوميتودولوجية» هي الكفاءة التي يتعلمها الأفراد في الفضاءات الأكثر تنوعاً داخل المدينة والتي تساعدهم على الاستمرارية.

إن استبعاد «غير المرغوب فيه» من المراكز التجارية هو الحد الأقصى لوضعها الكامل باعتبارها فضاءات عامة، فإذا كان التحكم في التنوع الذي يتعلمه الناس من أجل التفاعل يتم برقابة أكبر، و«معقم» وخالٍ من أي خطر ناتج من اللقاءات المقلقة التي يتم إنتاجها، فإنه بالضرورة يلخص من هم أعضاء المجتمع. ويتزايد عدد المراكز التجارية التي تلبي احتياجات فئات الدخل المحددة، وهذا يعني أن اختيار الطبقة يعمل بسلاسة لفصل السكان وإعادة إنتاج الانقسامات التي لوحظت فعلاً في القطاع السكني في المجال التجاري. إذاً أين الأمكنة العامة الحقيقية؟

خامساً: الفضاء العام والخدمة العامة والتنقل: محطات القطار والحق في المدينة

يعَدّ النقل العمومي في فرنسا أكثر نجاحاً في جذب مستعملي هذا النقل، ومع ذلك فإن القدرات محدودة وحركة المرور تصل إلى حدها الأقصى. ويذهب النقاش السياسي في اتجاه كون الاهتمام الاقتصادي بتطوير البنية التحتية للنقل، حيث يمكن الحفاظ على النفط وتقليص التلوث بصورة كبيرة. ويرى الفاعلون السياسيون كيف أن الفضاءات العامة للنقل هي عامل مهم في تنظيم شكل المدينة ونظامها الاجتماعي؟ حيث أثير شكلان من الفضاءات العامة، فهل هي فعلاً فضاءات عامة حقيقية؟

في ما يتعلق بشكل المدينة، فإن محطات القطار والمترو هي أدوات قوية للتنمية الحضرية. فهي تعزز كثافة عالية من الإسكان والاستخدام التجاري في المناطق المجاورة لها مباشرة، وهذا يسهم في ظهور الشوارع الأكثر مروراً من تلك التي في مشاريع سكنية بحتة، وذلك بفضل تنوع الوظائف والمارة. ولسوء الحظ، فإن المحطات ليست كثيرة بما فيه الكفاية لمواجهة توسع المناطق الحضرية، وتمثل مراكز المدينة الكثيفة أكثر فأكثر. والواقع أن الدراسات الحديثة تشير إلى أن الجمع بين المحطات ومواقف السيارات يسهم في نمو مناطق الضواحي. ويبدو أن الشبكة الوحيدة الكثيفة من وسائل النقل العام، مثل نظام مترو الأنفاق مع شبكة حافلات فعّالة يمكن أن تضمن اقتصادات الطاقة وتوفر فضاءات عامة متاحة للجميع.

من الناحية الاجتماعية، يبدو أننا إذا اعتبرنا إمكان الولوج هو المعيار الأساسي والشرعي فإنه لا يزال عدد قليل من الفضاءات مفتوحة حقاً للجميع. وفي الآونة الأخيرة، اكتسبت محطات القطارات وبيئتها المباشرة ظهوراً جديداً كأمكنة الولوج الأخيرة. بالطبع، تذاكر مترو الأنفاق والقطارات ليست مجانية. ومع ذلك، بالإضافة إلى المسافرين، العديد من فئات المتعلمين التي غالبا ما تجد صعوبة في أن تتموضع في أمكنة أخرى، مثل المشردين أو المهاجرين غير الشرعيين الذين يستخدمون المحطات. وبالتالي تمثل هذه البيئات أسباب تعلم جيدة للمسافرين الذين يحتاجون إلى التعامل مع مجموعة متنوعة من السكان واكتساب المهارات اللازمة للتنقل في المجالات الاجتماعية والمجالية المعقدة، فهي عالمية حقاً. ففي السنوات الأخيرة، تم بناء أو تجديد عدد من المحطات في فرنسا ودمج المحلات التجارية والمقاهي والمطاعم التي تضيف بعداً تجارياً يقرِّبها من المراكز التجارية المذكورة سابقاً في حين لا تكون انتقائية.

في فرنسا، أطلقت شركة SNCF (شركة القطار الوطنية) وRATP (شركة مترو أنفاق باريس) في التسعينيات برنامجاً بحثياً طموحاً هدفه استكشاف دور محطات القطار في التنظيم الاجتماعي للمدينة. وكان هذا البرنامج موازياً لبرنامج تجديدي يهدف إلى فتح المحطات على محيطها الحضري، وعلى النقيض من ذلك السماح للمدينة في محطة الشمال (المحطة الشمالية) في باريس، ودرس من جانب فريق من الباحثين بقيادة إسحق جوزيف (Joseph [et al.], 1995)، وهو من أبرز المنظّرين الفرنسيين حول الفضاء العام والنقل. وأظهروا أن إمكان الولوج لا يعتمد فقط على الظروف المادية، مثل التسعيرة والتخطيط المادي للمحطات، وإنما أيضاً على مهارات التنقل لدى المواطنين. العوائق الجسدية (الكراسي المتحركة، عربات الأطفال...) تمزج مع التحيز العقلي وجعل مسارات معينة ليس فقط غير صالحة للاستعمال ولكن أيضاً غير مرئية للكثيرين. وساهم هذا البحث في تطوير منظور إيكولوجي في الفضاء العام في فرنسا. وهذا يعني أن إمكان الولوج هو مزيج من القدرات الفردية مع التنظيم المكاني للبيئة. ويمكن وصف التفاعل بأنه «إمكان الفعل» حيث يكون الناس قادرين على الإمساك به لاستخدامه في القيام بالفعل أو غير قادرون (Gibson, 1979). وقد كان لهذه النظرية آثار مباشرة على السكان الأكثر إعاقة بوضوح الذين تحسنت إمكانية وصولهم إلى المدينة أكثر فأكثر من خلال سياسة التكيف

للفضاءات العامة مع الكراسي المتحركة، مثل بناء المنحدرات والمصاعد وغيرها. كما أثارت أسئلة للأفراد الذين تكون قدراتهم أقل وضوحاً. يجد الغرباء الذين لا يتحدثون اللغات المحلية صعوبة في قراءة الإشارات أو فهم الإعلانات العامة. هل من الممكن أن تمتنع عن استخدام مترو الأنفاق؟ وبهذه الطريقة، هل من الممكن أن يجد أشخاص معينون مترو الأنفاق خطيراً جداً، إما بسبب احتمال وقوع حوادث أو الخوف من السرقة/السلب؟ إذا كان الأمر كذلك، هل لا تزال فضاءات النقل تمثل عامة سكان المدينة؟

تمثل كل من التصاميم والصيانة والأمن جميعها جوانب محطات القطار التي تقع تحت مسؤولية الإدارات العامة. وبالتالي فإن إمكان الولوج يثير سؤالاً آخر. هل ينبغي تصور الفضاء العام كخدمة عامة؟ يذهب بعض الباحثين إلى أبعد من ذلك ويساوون الفضاء العام مع «الحق في المدينة». وقد عمم هذا التعبير في الأصل الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر (Lefebvre, 1968) الذي كان يدافع عن سيطرة أفضل للسكان على إنتاج فضاءاتهم اليومية. وفي الآونة الأخيرة، أخذ الحق في المدينة بعداً أكثر تركيزاً حيث يركز على الإمكان البدني البحت للولوج إلى فضاءات معينة من طرف فئات محددة من السكان. وقد أظهر دون ميتشل (Mitchell, 2003)، وهو باحث أمريكي، كيف أن تصميم وصيانة العديد من مراكز المدن التي استُصلحت من جانب مقاطعات الأعمال غالباً ما تهدف إلى إبقاء الوجود القبيح غير بادٍ للعيان. وهكذا يحرم الأشخاص المشردون، ولكن أيضاً المهاجرون، من آخر مكان متاح للنوم. وهذا يشير إلى السيطرة على الفضاء الذي، من خلال الحد من الوجود البدني الجسدي، يقيد القدرة الكبيرة لأن يكون في أي مكان في المدينة، وإمكان أن يكون أي شخص على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، لا تزال فضاءات حركة المرور الجماعية تقدم عموماً هذا الحق في بعده المزدوج. وهي وسائل النقل التي تنقل الناس من النقطة ألف إلى النقطة باء، وبالتالي تكفل لهم حرية التعميم من أجل تلبية الاحتياجات. وهي أيضاً الفضاءات المادية التي تسمح للناس بالوجود المشترك وبأخذ مكان وبالتالي عرض شخصية كاملة في بيئة جماعية.

ربما، محطات القطار هي عكس الجماعة تماماً. فهي ليست كياناً محلياً للمناقشة السياسية لأنها ليست أمكنة للوقوف والراحة، حيث قد تعطي الحضريين رؤية جيدة لمن هم زملاؤهم المقيمون ولكن هل هي أفضل الأمكنة للتعبير عن المخاوف؟

سادساً: الفضاء العام والديمقراطية، الساحات والمقاهي، الراحة والاتصالات

يمكن أن يكون هناك فضاءان عامان آخران يجسدان بوجه أفضل وظيفة التواصل في الفضاء العام. المقهى، كمكان للقاء، والمحادثة والنقاش، والساحة كمكان للتجمعات السياسية والتجمعات والتظاهرات.

لقد تمت دراسة المقهى باعتباره تراثاً للتنوير، وهو مكان للتنشئة الاجتماعية حُرِّر من قيود مكان العمل أو قهر البيت (Sennett, 1970). إنه وفقاً لـ أولدنبورغ (Oldenburg, 1989)، «المكان الثالث»، حيث يمكن للناس أن يكونوا في بيئة مألوفة، مفتوحة على الشارع، وتنظمها الأعراف الاجتماعية التي لا تسيطر عليها جماعة بالكامل. لقد تم تقييم المقاهي والمطاعم ـ في الآونة الأخيرة ـ، في التخطيط الحضري، كأساس لتنشيط الفضاء العام، حيث يكون العيش المشترك مقياس النجاح للفضاء العام من خلال ما تتيحه الأرصفة؛ إذاً لماذا هو كذلك؟ الجواب الواضح هو أن الشرفات (Terraces) تعَدّ علامات على الحيوية الاقتصادية، لأنها توفر الراحة والمرطبات للأشخاص على طريقهم، وبالتالي قدرة كل من المستثمرين وأصحاب الشركات على خلق فرص داخل الأحياء يسهم في جذب المتاجر الأخرى ويثير القيم العقارية أو يساعد على مقاومة اللااستثمار. وهناك إجابة أخرى هي أن المقاهي تدير البعد المجتمعي والبعد الخفي للمدينة. فهي أمكنة للتحدث عن الشؤون الخاصة والعامة، كما هي متاحة لأي شخص. ويمكن أن تصبح مراكز جماعية لحدث خاص والاستفادة من الباطرونات المؤقتين في بعض الأحيان. ينظم المقاهي ـ بكونها أمكنة للنقاش ـ مبدأ «الدعاية» التي ـ وفقاً لـ هابيرماس (Habermas, 1989) ـ تولد «المجال العام». وهذا يعني أن الخطاب المستخدم من جانب المناقشين يجب أن يكون مفهوماً ومقبولاً حتى من جانب الزبناء الذين لا يتعرفون بالضرورة إلى المتكلم. وهكذا يمكن أن تصبح المقاهي مكاناً لتعلم السياسة، وهو المكان الذي يحسن فيه نشطاء المجتمع المحلي قدرتهم على التعامل مع الجمهور.

لا تعمل الساحة، بكونها أيضاً مكاناً للتجمع، بنفس الطريقة. فبدلا من المناقشة، يعتبر المشهد الأداة الرئيسية للتواصل في الساحة، إما في صورة ممثل/جمهور رسمي، مثل عندما ينظَّم حفل موسيقي أو حدث ثقافي، أو في صورة تظاهرة سياسية يقوم بها الجميع. فغالباً ما يشغل الفنانون والباعة الجائلون ساحة المدينة. وهم يثرون المشهد، ويعطونه معناه العام، ويتحولون بنفس الطريقة إلى شخصيات عامة نشاهدها على طول الشارع (Tonnelat, 2007)، فهل يمكن وصفهم موظفين عموميين مثل عمل عمال النقل العام؟

غالباً ما توازي التظاهرات، في كتابات الباحثين، بين الحشود والجمهور (Park, 1972; Tarde, 1901)، حيث ينظر إلى الحشود على أنها كتلة غير واضحة وغالباً ما لا يمكن التنبؤ بها. إن هذه الحشود بوصفهم جماهير، يمثلون مجموعة من الأفراد يجتمعون معاً ليس فقط من خلال الاهتمام المشترك والواسع، ولكن أيضاً من خلال الرؤية المتبادلة نفسها التي يمكن فهمها وتوزيعها من جانب وسائل الإعلام. وبالتالي فإن التظاهرة هي واحدة من أفضل الرسوم التوضيحية للقاء «المجال العام» (في شكل وسائل الإعلام) والفضاء العام الذي يمكن الوصول إليه. إنها في الواقع الرؤية الواضحة لمجموعات من الأفراد في فضاء رمزي يصبح الحدث الذي توزعه وسائل الإعلام بعد ذلك. وبعبارة أخرى، فإن «المجال العام» الذي يمثله الإنترنت والصحيفة والتلفزيون هو أكثر فعالية من أن هناك بالفعل اقتران بين الفضاء المادي والحدث الثقافي أو السياسي التي يمكن وضعها في الصور وتعميمها (Wolton, 1992). وحيث إن أمكنة التعبير عن المعارضة، والساحات العامة،

وبخاصة الأمكنة التاريخية، غالباً ما تخضع لسيطرة كبيرة من جانب الشرطة واستراتيجيات التهيئة التي تهدف إلى الحد من إمكان التجمع أو التزاحم (Low, 2000) أو التي تميل إلى تفضيل الأحداث الثقافية على الأحداث السياسية.

سابعاً: الفضاء العام والمشاركة، والحدائق الحضرية كمشاريع التصميم

تبين الاحتجاجات طرائق مثيرة للجدل لتعبير الجمهور عن نفسه، ولا سيَّما عندما لا تتوافر أمكنة أخرى للمناقشة والتفاوض. ولكن يمكن أيضاً النظر إلى الفضاء العام بطريقة أكثر تعاوناً بوصفه وسيلة للجمع بين السكان والمستخدمين والمديرين والمسؤولين المنتخبين على نطاق محلي بغية مناقشة مشاكل محددة. فهناك، على سبيل المثال، ارتفاع الطلب على المنتزهات العامة داخل البيئة الحضرية عامة. إنها تجسد وجود الطبيعة في المدينة، كما أنها توفر الراحة من التوتر اليومي، وهي تشجع ممارسة الرياضة والترفيه، فما لا يبدو معروفاً بوجه كبير هو حقيقة كون أن الحدائق تعَدّ أمكنة للتنشئة الاجتماعية أكثر فأكثر (Jolé, 2005). في الواقع، تمثل الحدائق في كثير من الأحيان أمكنة للتواصل والتفاعل الاجتماعي سواء بين الزوار المنتظمين أو بين الزوار المؤقتين. هذا البعد الاجتماعي للمتنزهات يجعلنا نعتبر، كما هو الحال في المقهى، أنه عادة ما تكون هناك أمكنة محلية جداً، يستخدمها ويشغلها سكان المناطق المحيطة. ولكن أكثر من المقاهي، تمتاز الحدائق والمنتزهات بكونها مفتوحة لأي شخص، من الفقراء إلى الأغنياء، من السكان إلى الزوار. ويبين مستعملو الفضاء داخل المتنزهات القدرة على توزيع ومشاركة هذه الفضاءات من دون الاعتماد فقط على عمل الموظفين العموميين لفرض القواعد المدنية داخلها، حيث يظهر لمستعملي هذه الفضاءات مهارات محددة في حل النزاعات، ومهارات في استخدام أو عدم استخدام ميزات التصميم بالطرق التي تم تصورها، والمهارات في التفاوض مع الإدارة حول سير العمل في الحديقة (ساعات ونظافة وأجهزة الراديو ...) (Low, 2005). هذه الملاحظات تجعلنا نقول إن كلاً من المستعملين والموظفين يشاركون ـ على حدة ـ في إدارة الحدائق وتوظيفها. هل يمكن لهذه المهارات أن تستخدم لتحسين تصميم الحدائق العامة في الآونة الأخيرة، بتكليف مدينة باريس فريقاً من المهندسين المعماريين لتصميم حديقة جديدة 4 هكتارات في الدائرة 18 من باريس؟ لقد حذر هؤلاء المهندسون من الوضع الاجتماعي الصعب في الحي (الفقر، والازدحام، وتجارة المخدرات ...)، من ثم طلب من فريق من علماء الاجتماع مساعدة فاعلي التخطيط الحضري من أجل التأكد من أن الحديقة الجديدة لن تعاني التدهور والعنف بعد افتتاحها. وبوصفنا أعضاء في هذا الفريق، حاولت أنا وزميلي يان رينو، أن نحدد الصراعات التي كان السكان يشعرون بالقلق بشأنها وأن ينشئوا حلقات نقاشية بغية إيجاد حل لها (Renaud and Tonnelat, 2008). واستند هذا العمل إلى استخدامات لوحظت بالفعل في حدائق أخرى وفي الأراضي القاحلة السابقة

وعلى المهارات التي تنطوي عليها (Grosjean and Thibaud, 2001). وتهدف مناقشات المجموعة إلى الاعتراف بهذه المهارات وتحويلها إلى مدخلات لمشروع التصميم وإدارة الحديقة. وهذه التجربة ليست سوى تجربة واحدة من بين التجارب الأخرى، ولكنها تبين أن الفضاء العام يمكن أن يظهر أيضاً كمسألة عامة من طريق تصميمه وصيانته، التي تحدد إلى حد كبير إمكان الولوج إليه. وهكذا، فإن طريقة الجمع بين البعد التواصلي والمكاني للمجال العام ليست فقط من خلال الاستخدامات الخلافية للفضاء، بل من خلال الاهتمام بالفضاء العام كخدمة عامة يمكن عدّها مشروعاً جماعياً من جانب السكان والإداريين على السواء (Dewey, 1954).

خلاصة

تشمل الفضاءات العامة مجموعة واسعة من الفضاءات، بدءاً من المراكز التاريخية القديمة إلى تمدد الضواحي. ويثير شكلها واستخداماتها وتهيئتها مجموعة من الأسئلة المهمة المتعلقة بالتخطيط الحضري سواء على المستوى المحلي أو على المستوى المتروبولي. وإذا حسبنا اليوم كلاً من الحوافز الاقتصادية، والصحة العامة، والرفاه، وصورة المدينة، والتنقل، والعيش المشترك كمرجعيات أساسية للتجديد الحضري وتطوراته الجديدة، فإننا نرى أن الحاجة إلى الفضاء العام ونجاحه قبل أي شيء آخر يكون محدداً سلفاً من خلال قدرته على الجمع بين ميزتين أساسيتين يعتمد عليها كل ما تبقى: إمكان الولوج والاتصالات. وبطبيعة الحال، كما رأينا، يمكن أن تنخفض كل ميزة من هاتين الميزتين بدرجات متفاوتة، لأنه لا يمكن معالجة القضايا الكبرى إلا من خلال قدرة المسؤولين المنتخبين وفاعلي التهيئة الحضرية على ذلك وبصورة جماعية.

المراجع

Anderson, Elijah (1999). *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W.W Norton.

Anderson, Elijah (2004). «The Cosmopolitan Canopy.» *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 14.

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. [Chicago, IL]: University of Chicago Press.

Bidou-Zachariasen, Catherine, Daniel Herniau Nicolas, and Hélène Rivière d'Arc (eds.). (2003). *Retours en ville*. Paris: Descartes et Compagnie.

Billiard, Isabelle (1988). *Groupe de travail espaces publics*. Paris: La Documentation Francaise.

Blackmar, Elizabeth (2006). «Appropriating «The Commons»: The Tragedy of Property Right Discourse.» in: Setha Low and Neil Smith (eds.). *The Politics of Public Space*. New York: Routledge, pp. 49-80.

Blakely, Edward James, and Mary Gail Snyder (1997). *Fortress America: gated Communities in the United States*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

Bordreuil, Samuel (2000). «Champs relationnels, champs circulatoires, Ville émergente et urbanité au prisme de la zone de Plan de Campagne.» (PUCA).

CERTU (2007). *La Residentialisation*. CERTU.

Cervellati, Roberto (1981). *La Nouvelle culture urbaine: Bologne face à son patrimoine*. Paris: Seuil.

Chadoin, Olivier, Patrice Godier, and Guy Tapie (2000). *Du politique à l'œuvre: Bilbao, Bordeuax, Bercy, San Sebastian*. La Tour-d'Aigues: Editions de l'Aube.

Devillers, Christian (1994). *Le Projet urbain*. Paris: Editions du Pavillon de l'Arsenal.

Dewey, John (1954). *The Public and Its Problems*. Denver: Swallow.

Duany, Andres, Elizabeth Plater-Zyberk, and Jeff Speck (2000). *Suburban Nation: The Rise of Sprawl and the Decline of the American Dream*. New York: North Point Press.

Forsyth, Ann (2002). «Planning Lessons from Three US New Towns of the 60s and 70s.» *Journal of the American Planning Association*: vol. 68, no. 4.

Gareau, Joel (1991). *Edge City, Life on the New Frontier*. New York: Anchor Books DoubleDay.

Gibson, James Jerome (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Goffman, Erving (1971). *Relations in Public; Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.

Grosjean, Michele, and Jean-Paul Thibaud (eds.) (2001). *L'Espace public urbain en méthodes*. Marseille: Parentheses.

Habermas, Jürgen (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hannigan, John (1998). *Fantasy City: Pleasure and Profit in the Postmodern Metropolis*. London; New York: Routledge.

Isenberg, Alison (2004). *Downtown America: A History of the Place and the People Who Made It*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Jacobs, Jane (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.

Jolé, Michèle (ed.). (2002). *Espaces publics et cultures urbaines*. Paris: CERTU.

Jolé, Michèle (2005). «Veiller, surveiller ou veiller sur? Du gardien de square a l'agent de surveillance specialise.» Urbanisme.

Joseph, Isaac (1998). *La Ville sans qualités*. La Tour d'Aigues, France: Editions de l'Aube.

Joseph, Isaac [et al.] (1995). *Gare du Nord Mode d'emploi*. Paris: Editions Recherches.

Lefebvre, Henri (1968). *Le Droit à la ville*. Paris: Editions du Seuil.

Legoix, Renaud (2006). «Les «gated communities» aux Etats-Unis et en France: Une innovation dans le developpement periurbain?.» *Hérodote*: vol. 122, no. 3, January, pp. 107-136.

Lofland, Lyn H. (1998). *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

Low, Setha M. (2000). *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture*. Austin, TX: University of Texas Press.

Low, Setha M. (2003). *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*. New York: Routledge.

Low, Setha M. and Neil Smith (2006). *The Politics of Public Space*. New York: Routledge.

Low, Setha M., Dana Taplin, and Suzanne Scheld (2005). *Rethinking Urban Parks, Public Space and Cultural Diversity*. Austin, TX: University of Texas Press.

Lynch, Kevin (1960). *The Image of the City*. Cambridge MA: Technology Press.

Mangin, David, and Philippe Panerai (1999). *Projet Urbain*. Marseille: Parentheses.

Mitchell, Don (2003). *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. New York; London: Guilford Press.

Oldenburg, Ray (1989). *The Great Good Place: Café, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts, and How They Get You through the Day*. New York: Paragon House.

Park, Robert Ezra (1972). *The Crowd and the Public, and Other Essays*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

Renaud, Yann, and Stephane Tonnelat (2008). «La Maîtrise d'oeuvre sociologique dans les Jardins d'Eole.» *Annales de la Recherche Urbaine*: vol. 105, pp. 55-65.

Sennett, Richard (1970). *Families against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago, 1872-1890*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shaftoe, Henry (2008). *Convivial Urban Spaces, Creating Effective Public Spaces*. London: Earthscan.

Smith, Neil (1996). *The New Urban Frontier-- Gentrification and the Revanchist City*. London; New York: Routledge.

Tarde, Gabriel (1901). *L'Opinion et la foule*. Paris: Felix Alcan.

Tonnelat, Stéphane (2007). «Keeping Space Public: Times Square (New York) and the Senegalese Peddlers.» *Cybergeo: Revue Européenne de géographie*: no. 367, March.

United Nations Human Settlements Programme (2004). *The State of the World's Cities: Globalization and Urban Culture*. Sterling, VA: Earthscan.

Wolton, Dominique (1992). «Les Contradictions de l'espace public mediatise.» *Hermes*.

Zukin, Sharon (1995). *The Cultures of Cities*. Cambridge, MA: Blackwell.

سياسات الذاكرة في سياق العدالة الانتقالية حالة هيئة الحقيقة والكرامة في تونس(*)

عقيل البكوش(**)
باحث في علم الاجتماع.

ملخص

اعتماداً على حالة هيئة الحقيقة والكرامة في تونس يحاول هذا النص، مستفيداً من مجلوبات العلوم الإنسانية والاجتماعية، أن يحلّل العلاقة بين سياسات الذاكرة والعدالة الانتقالية، سبيله إلى ذلك ما تنشره هذه الهيئة على صفحتها الرسمية فايسبوك وعلى تصريحات رئيستها وأعضاء مجلسها في وسائل الإعلام المختلفة وعلى ردود الأفعال الفردية والمؤسساتية على كل ذلك، وأيضاً على جملة من المقابلات التي أجريناها مع فاعلين ذوي علاقة، من داخل الهيئة ومن خارجها.

يرصد النص ما رافق إنشاء الهيئة من تجاذبات حزبية وتوترات سياسية، وعلاقة ذلك بموازين القوى داخل المؤسسة التشريعية المنشئة لها أي المجلس الوطني التأسيسي، وانعكاس تلك التجاذبات على سير العمل داخل الهيئة وما صاحبه من إقالات واستقالات ومن حملات إعلامية تعاضدها وأخرى تضاددها.

وبالتركيز على سياسات الذاكرة، مشغلنا الأساسي، يدقّق النص في الرهانات والاستراتيجيات التي توجّه أفعال الفاعلين والتي تتجلّى بشكل واضح من خلال مثال الجلسة العلنية التي نظمتها هيئة الحقيقة والكرامة للاستماع إلى ضحايا مرحلة بناء الدولة ما بعد الاستعمارية المعروفين بتسمية «اليوسفيين»، الذين عانوا من التصفية والتعذيب والملاحقة، وكذلك من خلال مثال ثان يتعلّق بما نشرته الهيئة من وثائق تشكّك في بروتوكول استقلال

(*) أنجز هذا العمل ضمن أشغال وحدة البحث في «أسس المعارف الحديثة وتقنياتها» العاملة صلب مخبر «بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي» (LMDC LR13ES04) الناشط صلب المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، جامعة تونس المنار. وتشتغل الوحدة على إشكالية «المعارف والثقافات والتغير الاجتماعي».

(**) البريد الإلكتروني: okailbaccouche185@gmail.com.

تونس عن فرنسا، وما نتج من الحدثين من ردود أفعال عالية التوتّر وبالغة الرمزية، وبخاصة من جماعة المؤرخين.

ويفرد المقال معالجة خاصة لما كان بين المؤرخين من جدل ذي صلة بالقضايا التي أثارتها الشهادات المعروضة والوثائق المنشورة.

Abstract

Based on the case of the Tunisian Truth and Dignity Commission, this research paper attempts to analyses the relationship between memory policies and the transitional justice, while graining insights from the humanities and social sciences references.

Having as research resources, the publishing of this Commission on its official Facebook page, its president's declarations as well as those of its council members in the different mass media, this article investigates the individual and institutional reactions on all these issues as well. Moreover, the investigation is based on meeting we held with related active people either from within or from outside the Commission.

This research paper focuses on the circumstances that surrounded the establishment of this Commission: political party conflicts and political tensions and the relation of all this with the balances of power within the legislative institution that established it, that is to say the Constituent Assembly. For there more, this paper is concerned with the impact of these conflicts on the work within this Commission: dismissals and resignations and mass media campaigns for and against the Commission are investigated on focusing on memory policies, our main concern, is to investigate thoroughly the challenges and strategies that direct the actions of actors, and that can be seen in a clear way through the example of the open meeting that the Truth and Dignity Commission organized in order to listen to the victims of the post colonialist state building period known as «Yusfin» they suffered from being killed, tortured, and imprisoned. A second example concerns the documents that the Commission published and that doubt the truth of the Tunisian independence from France.

These two events resulted in highly strained and very symbolic reactions, mainly from historians.

This research paper devotes a special investigation to the discussions that the testimonies presented and the documents published have raised.

مقدمة

لئن انتشرت موجات الانتقال الديمقراطي عند نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، في بلدان كثيرة، فإنها لم تكن مستنسخة بعضها عن بعض، ذلك أن كلّاً منها كان محكوماً بسياقات خاصة. فتجربة المغرب الأقصى، مثلاً، وقعت في ظل الحكم الملكي، وبإيعاز منه، وهذا جعله بعيداً من المحاسبة وخارج مسار العدالة الانتقالية. أما تجربة جنوب أفريقيا فقد قامت على مصالحة بين الأطراف المتصارعة، البيض والسود، ظنّاً أن ذلك يكفل حقوق الطرفين في المجتمع الواحد، في حين كانت بعض تجارب آسيا وأوروبا الشرقية الأخرى نتيجة مبادرة من السلطة الحاكمة وبعضها الآخر نتيجة ثورة شعبية وبعضها الثالث نتيجة مفاوضات بين الأطراف المتنازعة في ما يُعرف بالمائدة المستديرة.

وقد خاضت تونس تجربة العدالة الانتقالية في سياق خاص، أهم سماته سقوط رأس النظام (2011) دون سقوط النظام برمّته، وبروز علامات على تفكك أجهزة الدولة أو على الأقل هشاشتها، وانفتاح الصراع المحتدم على السلطة، وحالة استقطاب سياسي وأيديولوجي غير مسبوق، كل ذلك على خلفية توترات اجتماعية شديدة أعقبت الانتفاضة الاحتجاجية المطلبية لسنة 2011[1]. ولكن ما يهمنا هٰهنا من سمات هذه المرحلة هو ما انفتح من مجال لسرد ذكريات فردية وجماعية مختلفة. وعلى ذلك يكون التساؤل الذي نضعه هو كيف أثرت العدالة الانتقالية في صياغة سياسات الذاكرة في تونس بعد 2011؟

ينبني السؤال على أننا نعتبر أن من مكونات مسار العدالة الانتقالية فسح المجال، أو عدم فسحه، للتحقق من حصول حالات ظلم واضطهاد، وهضم جانب وتعدّ على الحقوق، وتجاوز للسلطة وارتكاب أنواع مختلفة من الجرائم الشبيهة وذلك بالاعتماد على ما يرويه مُدّعو التعرّض للانتهاكات وما يرويه المتهمون باقترافها. إن فسح المجال لسرد مختلف الروايات أو عدم فسحه، وتوفير الإمكانات لذلك السرد أو حجبها، وتوخي أساليب محددة لنشر تلك الروايات على نطاقات قد تتسع أو تضيق، أو الإبقاء على حالة الكتمان التي تلفُّها، واتخاذ التدابير لتحقيق المواجهة بين مُدّعي الانتهاكات والمتهمين باقترافها أو عدم اتخاذ تلك التدابير هو ما نسميه سياسة للذاكرة. وعلى ذلك فإن العلاقة وطيدة بين العدالة الانتقالية وسياسة الذاكرة.

إن المثال الذي نتخذه للبحث في سؤالنا هو هيئة الحقيقة والكرامة التي أنشئت في تونس بوصفها واحدة من آليات تحقيق العدالة الانتقالية. ولجمع المعلومات حول الهيئة وعملها خلال الفترة الفاصلة بين حزيران/يونيو 2014 تاريخ بداية أعمالها وحزيران/يونيو 2018 تاريخ إنهائنا بحثنا هذا، اعتمدنا متابعة ما تنشره الهيئة ذاتها على صفحتها الرسمية من خلال شبكة التواصل الاجتماعي فايسبوك[2]، كما تتبعنا تصريحات رئيستها وأعضاء مجلسها عبر وسائل الإعلام المختلفة، وأجرينا مقابلة معمّقة مع نائب رئيس الهيئة المعفى من مهامه زهير مخلوف، ومقابلة أخرى مع رئيس لجنة حفظ الذاكرة بالهيئة عادل المعيزي. وعمدنا، من ناحية أخرى، إلى الالتقاء شبه اليومي مع عدد من ضحايا الانتهاكات للاطلاع على تحركات الجمعيات المساندة للهيئة ونشاطاتها وتركيباتها وطبيعة الآمال المعقودة عليها.

(1) «الحركة الاحتجاجية المطلبية» هي التسمية التي أطلقها أستاذ علم الاجتماع منير السعيداني على التحركات الاحتجاجية الشعبية التي وقعت بين 17 كانون الأول/ديسمبر 2010 و14 كانون الثاني/يناير 2011 والتي أفضت إلى إسقاط رأس النظام السياسي الحاكم في تونس منذ 7 تشرين الثاني/نوفمبر 1987، وقد فضلنا اعتماد هذه التسمية على تسمية «ثورة» لعدم توافر عناصر الثورة مثل التنظيم والقيادة والاستراتيجية في تلك الأحداث، انظر استعمال هذه التسمية مثلاً في: (السعيداني، 2015: 105).

(2) صفحة هيئة الحقيقة والكرامة على صفحة التواصل الاجتماعي فايسبوك على الرابط التالي: <https://www.facebook.com/IVDTN/>.

بالمعلومات التي حصلنا عليها ندرس، في هذه المقالة، العلاقة التي قامت في تونس بين العدالة الانتقالية وسياسات الذاكرة.

في عنصر أول، نبدأ بإطلالة على المحطات التي سبقت إنشاء هيئة الحقيقة والكرامة ومهّدت لمولدها، ثم ننتقل إلى دراسة السياقات الاجتماعية والسياسية التي نشأت فيها، فنعرّج على تركيبتها وعلى نوعية الفاعلين فيها وعلى أفعالهم بما فيها التوترات والصراعات التي رافقت عمل الهيئة، لننهي بحصيلة اشتغالها ومدى نجاحها في المهمة التي أنيطت بعهدتها حسب القانون المنشئ لها. وباعتبار تركيزنا على سياسات الذاكرة فإننا نخصّص العنصرين الأخيرين من بحثنا هذا إلى التدقيق في تقارع سياسات الذاكرة التي تجلّت في علاقة بعمل الهيئة.

أوّلاً: العدالة الانتقالية: تأطير عام

1 ـ الانتقال الديمقراطي والعدالة الانتقالية

يذكر المركز الدولي للعدالة الانتقالية أن مفهوم العدالة الانتقالية يشير إلى «مجموعة التدابير القضائية التي قامت بتطبيقها دول مختلفة من أجل معالجة ما ورثته من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وتتضمن هذه التدابير الملاحقات القضائية ولجان الحقيقة وبرامج جبر الضرر وأشكالاً متنوعة من إصلاح المؤسسات»[3]. وتهدف العدالة الانتقالية إلى الاعتراف بكرامة الأفراد والإنصاف والاعتراف بالانتهاكات ومنع وقوعها مرة أخرى[4]. أما النهج المعتمد في ذلك فهو الملاحقات القضائية وجبر الضرر وإصلاح المؤسسات ولجان الحقيقة[5]. ويؤكد المركز الدولي للعدالة الانتقالية، أن العدالة الانتقالية ليست نوعاً خاصاً من العدالة مثل العدالة التصالحية أو العدالة التوزيعية أو العدالة الجزائية ولكنها تطبيق لسياسة حقوق الإنسان في ظروف معينة[6].

أما في تونس، فيُعرِّف القانون عدد 53 لسنة 2013 والمؤرخ في 24 كانون الأول/ديسمبر 2013، والمتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها، العدالة الانتقالية بأنها «مسار متكامل من الآليات والوسائل المعتمدة لفهم ومعالجة ماضي انتهاكات حقوق الإنسان بكشف حقيقتها ومساءلة ومحاسبة المسؤولين عنها وجبر ضرر الضحايا ورد الاعتبار لهم بما يحقق المصالحة الوطنية ويحفظ الذاكرة الجماعية ويوثقها ويُرْسِي ضمانات عدم تكرار

(3) موقع المركز الدولي للعدالة الانتقالية على شبكة الإنترنت، على الرابط: <https://bit.ly/2Wq75MV>.

(4) الرابط الإلكتروني نفسه.

(5) الرابط الإلكتروني نفسه

(6) الرابط الإلكتروني نفسه.

الانتهاكات والانتقال من حالة الاستبداد إلى نظام ديمقراطي يسهم في تكريس منظومة حقوق الإنسان»[7]. وفي مقال له، بعنوان: «مسار العدالة الانتقالية في تونس»، ضمن كتاب **العدالة الانتقالية في السياقات العربية**، رأى الرئيس السابق للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان عبد الستار موسى أن «الثورة التونسية لها خصوصياتها وإطارها، الأمر الذي يستوجب بناء نموذج خاص للعدالة الانتقالية، يأخذ بعين الاعتبار الإطار العام للبلاد، ويستند إلى الآليات التي سبق تطبيقها مع إمكانية تطويرها وتجسيدها في صلب قانون يُكرّس فعلا العدالة الانتقالية للبعد فعلاً عن القمع والتعذيب والاستبداد والفساد» (موسى، 2014: 150).

2 ـ الذاكرة وسياساتها

في مختلف هذه الاعتبارات الخاصة بكيفيات تحقيق العدالة الانتقالية، سواء أكانت اعتبارات ناشئة عن حالات واقعية حدثت في التاريخ فعلاً أم ناتجة من تأملات فلسفية أو دراسات تحليلية، أم كانت وليدة صياغات قانونية، تحتل مسألة الذاكرة موقعاً مركزياً.

أما بالنسبة إلى بحثنا فإن مدخلنا إلى تناول الموقع الذي تحتله الذاكرة من سياقات العدالات الانتقالية هو منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففي ما يهم علم الاجتماع كان موريس الفاكس قد أقحم في النقاش حول الذاكرة مفهوم الذاكرة الجماعية، وأكّد أن الذاكرة الفردية أو ذاكرة الأفراد ما هي إلا تجلٍّ للذاكرة الجماعية، فهو يقول عن نفسه عندما يخرج للتنزّه «لا أكون وحيداً إلا في ظاهر الأمر، أما في الحقيقة، عندما أمرُّ بحي [وست مينستر] (westminster) في لندن، أتذكر ما رواه لي صديق مؤرخ عن هذا الحي أو ما قرأته عنه في رواية»[8].

وقد أثار مفهوم الذاكرة الجماعية جدلاً، إذ اعتبر كلود ليفي ستروس أن لا وجود لها، وأن هدف الفاكس من نحت هذا المفهوم هو إبراز هيمنة الوعي الجمعي على الوعي الفردي وخضوع الفرد للمجتمع (خواجة، 2007: 83). أما روجي باستيد فقد بين أن «استحضار الذكريات وبناء «الذاكرة الجماعية»... يختلفان باختلاف الأزمنة والأمكنة وتباين مواقع المجموعات البشرية ومصالحها ودوافعها في استخدام واستحضار الذاكرة وهذه الأخيرة تتغير وتتبدل معها الثوابت والمرجعيات المتفق عليها» (خواجة، 2007: 83). أما بيير نورا فيميِّز بين الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية، معتبراً أن الأولى هي «ما تبقى من الماضي في معيش الجماعات أو ما يُتمثّلُ بشأنه [...] تظل، أي الذاكرة، إرثًا غير قابل للتصرف، وفي الوقت ذاته سهل الاستعمال وأداة نضال وسلطة، بل أيضاً رهاناً انفعالياً

(7) القانون عدد 53 لسنة 2013 مؤرخ في 24 كانون الأول/ديسمبر 2013، يتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها، على الرابط: <http://www.legislation.tn/actualites/>.

(8) Maurice Albwachs, Mémoire collective, p. 6, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf>.

ورمزياً» أما الذاكرة التاريخية فتمتاز بـ«الوحدة، فهي ثمرة تقليد معرفي و«علمي» وهي أيضاً الذاكرة الجماعية لجماعة المؤرخين» (نورا، 2015: 86). ومن ناحيته اعتبر بول ريكور أن العلاقة بين الذاكرة والتاريخ تتجلى في كون «الذاكرة تقودنا مباشرة إلى التاريخ لأنها هي حاملته الأولى ولولاها لما كان هناك من علم لكتابة التاريخ، إذ إن المصدر الأول لمعلومات المؤرّخ هو الشهادة، شهادة أولئك الذين حضروا الحدث» (ريكور، 2009). ولكن الذاكرة حسب ريكور معرَّضة لسوء الاستعمال، الذي يأتي من الانحرافات التي يمكن أن تصيبها في حال كانت «ذاكرة ممنوعة» (Mémoire empêchée)، وهي التي تعبر عن جروح الأفراد ومآسيهم. كما يكون سوء الاستعمال في حال كانت «ذاكرة متلاعبًا بها» (Mémoire manipulée) وهي التي تبرز خلال السياقات اليومية العملية، ويكون سوء الاستعمال أيضاً عندما تكون الذاكرة مُجبرة (Mémoire obligée) ويكون ذلك خلال السياقات السياسية (ريكور، 2009). ومن جهته، أبرز ميشال دي سرتو ما يكتنف العلاقة بين الذاكرة والتاريخ من علاقات تبعية وإخضاع وهيمنة، واعتبر أن مرجع هذه العلاقة التنازعية بينهما، هو كون الذاكرة الشعبية باعتبارها عنصراً من عناصر الثقافة الشعبية تتميز بالتغير والتعدد والتنوع والتناقض وهي تسعى إلى أن «تتوحد مع ثقافة النخبة والصفوة المهيمنة والتي تحظى بالمشروعية» (خواجة، 2007: 84).

أما سياسات الذاكرة فتندرج في سياق ما يسمى «الذاكرة المتنازع حولها» (البريكي وتوهتو، 2014: 63)، إذ ثمة تنازع بين ذاكرة الضحايا والمهمَّشين وذاكرة القوى المهيمنة التي تتحوّل إلى تاريخ رسمي يُنقل عبر مؤسّسات التنشئة الاجتماعية. يقوم ذلك التنازع بين ذاكرة تُعتبر تاريخاً مؤجّلاً وبين تاريخ واقعي مكتوب ومنشور، وعندما تسقط القوة التي تحمي التاريخ المكتوب «الرسمي»، يسقط معها هذا التاريخ، ليقفز التاريخ المؤجل محمولاً عبر الذاكرة: ذاكرة أو ذاكرات الضحايا والمهمشين، ليحتل الموقع الذي طالما تربّص به ليستقرّ في مكانه، إذ «عند المهمشين يؤجل التاريخ في الذاكرة ويُقمع في الأفواه بسبب الخوف وانعدام الثقة» (البريكي وتوهتو، 2014: 65).

غير أن التاريخ الشفوي، بما هو تاريخ محمول في ذاكرة الضحايا، يكتنفه ما يكتنف الذاكرة من أعطاب ناتجة من المرض والنسيان والتأويل والذاتية و«الإجمالية والتداخل واللاحدود وهي بذلك تنبني على اعتقاد قائم على الصدام» (نورا، 2015: 86). وتقوم استراتيجيات التذكر الفردية والجماعية على تلك العملية التذكرية التي تحدث في الحاضر لتعود القهقرى إلى الماضي ثم ترتدّ راجعة إلى حاضرها ومستقبلها في ما يشبه «التصريف المضارع للماضي»[9]. وعلى الرغم من هذه الأعطاب «هذا الضرب من المصادر يُميط اللثام عن نواح مهمة غالباً ما يُهملها التاريخ المكتوب أو يُسقطها من حسابه نحو التمثّلات الذهنية والسلوك الفردي والانفعالات والأحاسيس والرؤى والمتخيَّل والأحلام والمعايير والمسوّغات

(9) منير السعيداني، «التصريف المضارع للماضي،» في، **ثقافة ومجتمع** (مدونة إلكترونية) على الرابط الإلكتروني: <https://bit.ly/2Jd8uUs>.

والنوايا والقيم والمعتقدات والمعيوش والاسترتيجيات الفردية...» (ليسير، 2015)، إذ «ينبغي ألا يغيب عن الذهن هنا أن فعل التذكر هو حالة نفسية وأن رواية الحوادث نشاط اجتماعي مدرج ضمن علاقات اجتماعية» (ليسير، 2015). وبذلك تكون العملية التذكرية محكومة برهانات الحاضر والمستقبل أكثر مما هي محكومة بأحداث التاريخ ذلك أن «التاريخ يُكتب دائماً في الحاضر» (Traverso, 2012: 8).

وبناء عليه، تخضع العمليات التذكرية لما يسمى «سياسات الذاكرة»، إذ لا يمكن للمجتمعات إطلاق العنان للذاكرات للبوح بما تشاء والتستّر على ما تشاء، على حفظ ما تشاء وإسقاط ما تشاء من ذاكراتها من دون ضوابط علمية واجتماعية وأخلاقية وسياسية وأيديولوجية ... وعلى ذلك فإن تحويل الذاكرة إلى تاريخ، وهو التحويل الذي يمثل ضرباً من ضروب سياسات الذاكرة، يمرّ عبر سلسلة من العمليات الدقيقة التي يقوم بها مختصون وتنهض بها مؤسسات اجتماعية تضع استراتيجيات محددة لإضفاء الشرعية على وجودها هي ذاتها ومن ثمّة على خوضها في كتابة ما تجود به الذاكرات فتحوله تاريخاً مقروءاً بصفة حرة أو منظمة كما يحدث في مقررات التاريخ المدرسية والجامعية.

وبهذا الفهم يترابط حفظ الذاكرات مع بناء عدالة انتقالية، من خلال «استعمال الذاكرة كاستراتيجية إعادة بناء تاريخ يفضي إلى الديمقراطية والحرية عبر القدرة على الفعل والتغيير الفردي والجماعي من أجل إصلاح ثقافي ومؤسساتي» (البريكي وتوهتو، 2014: 63).

ثانياً: عن العدالة الانتقالية في تونس

1 ـ العدالة الانتقالية في تونس: السياق الإجرائي والأساس القانوني

بعد إزاحة زين العابدين بن علي من الحكم، أُعلن عن إبطال العمل بدستور 1959 وحُلّ مجلس النواب ومجلس المستشارين والمجلس الاقتصادي والاجتماعي والمجلس الدستوري، كما أعلن محمد الغنوشي الوزير الأول، آنذاك، يوم 17 كانون الثاني/يناير 2011، وإلى جانب تركيبة الحكومة المؤقتة، عن بعث ثلاث لجان هي «لجنة عليا للإصلاح السياسي»، و«لجنة وطنية لتقصّي الحقائق حول التجاوزات والانتهاكات»، و«لجنة تقصي الحقائق حول قضايا الفساد والرشوة». كما أُعلن عن إجراءات أخرى تهم حقوق الإنسان وعلى الأخص السياسية منها.

وقد تولّت الهيئة التي شُكِّلت للإصلاح السياسي، والتي سميت «الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي» وضع قانون انتخابي، كما تولت

إنشاء الهيئة المستقلة للانتخابات التي أخذت على عاتقها الإعداد والإشراف وتسيير ومراقبة انتخابات المجلس الوطني التأسيسي. وإذ أسفرت انتخابات 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011 للمجلس الوطني التأسيسي عن فوز حركة النهضة ب 89 مقعداً من جملة 217، فقد أهلها ذلك لتأليف حكومة من خلال التحالف الذي سُمِّي الترويكا (حركة النهضة وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية وحزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات). وقد كُلِّف سمير ديلو، القيادي في حركة النهضة، ووزير حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية[10]، بالإشراف على ملف العدالة الانتقالية.

من ناحية أخرى، تمّ التنصيص في الفصل عدد 24 من القانون التأسيسي عدد 6 المتعلّق بالتنظيم المؤقت للسّلط المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 2011، على أنّه « يسنّ المجلس التأسيسي قانونًا أساسياً ينظم العدالة الانتقالية ويضبط أسسها ومجال اختصاصها»[11]. وتطبيقاً لذلك، وفي 24 كانون الأول/ديسمبر 2013، صادق المجلس الوطني التأسيسي على القانون الأساسي (عدد 53 لسنة 2013) الذي ينظم العدالة الانتقالية[12]. ثم، ولدى صياغة دستور 2014، تمّ تضمينه فصلاً نصُّه: «تلتزم الدولة بتطبيق منظومة العدالة الانتقالية في جميع مجالاتها والمدة الزمنية المحدّدة بالتشريع المتعلق بها، ولا يقبل في هذا السياق الدفع بعدم رجعية القوانين أو بوجود عفو سابق أو بحجية اتصال القضاء أو بسقوط الجريمة أو العقاب بمرور الزمن»[13].

2 ـ إنشاء هيئة الحقيقة والكرامة

إذاً، وبموجب القانون الأساسي عدد 53 لسنة 2013، تمّ إنشاء هيئة رسمية تُسمى «هيئة الحقيقة والكرامة» تتولى حسب الفصل الأول من القانون: «فهم ومعالجة ماضي انتهاكات حقوق الإنسان بكشف حقيقتها ومساءلة ومحاسبة المسؤولين عنها وجبر ضرر الضحايا ورد الاعتبار لهم بما يحقق المصالحة الوطنية ويحفظ الذاكرة الجماعية ويوثقها ويرسي

(10) تولى الوزارة من 24 كانون الأول/ديسمبر 2011 إلى 29 كانون الثاني/يناير 2014 تاريخ استقالة حكومة الترويكا، ثم عُهد بها إلى حافظ بن صالح ضمن حكومة مهدي جمعة بداية من 29 كانون الثاني/يناير 2011 حتى 6 شباط/فبراير 2015 تاريخ إلغاء هذه الوزارة.

(11) قانون تأسيسي عدد 6 لسنة 2011 المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 2011 يتعلق بالتنظيم المؤقت للسلط العمومية على الرابط: <http://www.legislation.tn/detailtexte/Loi-num-2011-6-du-16-12-2011-jort-2011-097__2011097000061?shorten=D3Fw>.

(12) قانون أساسي عدد 53 لسنة 2013 مؤرخ في 24 كانون الأول/ديسمبر 2013 يتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها على الرابط: <http://www.legislation.tn/actualites>.

(13) الفقرة التاسعة من الفصل 148 من الدستور التونسي، 2014، ص 36 على الرابط الإلكتروني: <http://majles.marsad.tn/uploads/documents/TnConstit_final_1.pdf>.

ضمانات عدم تكرار الانتهاكات والانتقال من حالة الاستبداد إلى نظام ديمقراطي يساهم في تكريس منظومة حقوق الإنسان»[14].

كما ضبط الفصل 17 من القانون الفترة الزمنية التي سيغطيها عمل الهيئة وهي «من الأول من شهر جويلية 1955 إلى حين صدور هذا القانون»[15]. وحُدِّدتْ مدة عمل الهيئة بأربع سنوات بداية من تسمية أعضائها قابلة للتمديد مرّة واحدة ولمدّة سنة واحدة[16]. وقد ضبط هذا القانون الأساسي في بابه الثاني تركيبة الهيئة وحددها بـ 15 عضواً «على أن لا تقل نسبة أي من الجنسين عن الثلث يقع اختيارهم من قبل المجلس المكلف بالتشريع من بين الشخصيات المشهود لها بالحياد والنزاهة والكفاءة» ويكون من بين أعضائها وجوباً «ممثّلان عن جمعيات الضحايا وممثّلان عن الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان، ترشحهم جمعياتهم، ويختار بقية الأعضاء من الترشُّحات الفردية في الاختصاصات ذات الصِّلة بالعدالة الانتقالية كالقانون والعلوم الاجتماعية والإنسانية والطب والأرشيف والإعلام والاتصال على أن يكون من بينهم وجوباً قاض عدلي وقاض إداري ومحام ومختص في العلوم الشرعية ومختص في المالية». وتقدم إلى المجلس الوطني التأسيسي 405 مرشحين لعضوية الهيئة[17]، اختارت لجنة الفرز 15 عضواً من بينهم ممّن تتوافر فيهم الشروط المذكورة في القانون. ولكن يبدو أنه قد كان للمحاصصة السياسية دور في اختيارهم، كما يبدو أن حزب حركة النهضة قد اشترط على المترشّحين لعضوية مجلس الهيئة أن يقبلوا منذ البداية بانتخاب سهام بن سدرين لرئاستها حتى يوافق نواب الترويكا على انتخابهم[18].

وأدى أعضاء مجلس الهيئة اليمين الدستورية أمام رئيس الجمهورية محمد المنصف المرزوقي يوم 6 حزيران/يونيو 2014، وفي 10 كانون الأول/ديسمبر 2014 عقد مجلس الهيئة ندوة صحفية أُعلن فيها عن انطلاق أشغالها، وأعلنت رئيستها سهام بن سدرين أن الهيئة كانت قد بدأت أعمالها قبل ذلك التاريخ بستة (6) أشهر، وأنها اختارت يوم 10 كانون الأول/ديسمبر للإعلان عن بدء أشغالها لتزامن هذا التاريخ مع تاريخ إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

---

(14) قانون أساسي عدد 53 لسنة 2013 مؤرخ في 24 كانون الأول/ديسمبر 2013 يتعلق بإرساء العدالة الانتقالية وتنظيمها، على الرابط الإلكتروني: <http://www.ivd.tn/ar/wp-content/uploads/2015/12/>.

(15) المصدر نفسه، الفصل 17.

(16) المصدر نفسه، الفصل 18.

(17) ذكر لنا هذا الرقم زهير مخلوف نائب رئيس هيئة الحقيقة والكرامة خلال مقابلة معمّقة أجريناها معه، غير أننا وجدنا على صفحة موقع الحوار نت الإلكترونية العدد 288، انظر على الرابط الإلكتروني التالي: <https://www.turess.com/alhiwar/25806> .

(18) هذا ما أكده لنا زهير مخلوف النائب السابق لرئيس هيئة الحقيقة والكرامة، المعفى من منصبه، خلال مقابلة معمّقة أجريناها معه بتاريخ الجمعة 3 تشرين الثاني/نوفمبر 2017. وشدّد على أن كل أعضاء الهيئة انتُخبوا بناء على تزكية حركة النهضة، كما ذكر لنا أنه كان مرفوضاً من هذا الحزب ولكن اتصاله بجميع أعضاء المجلس وضع حركة النهضة أمام الأمر الواقع فلم تجد بدّاً من انتخابه.

وفي 16 كانون الثاني/يناير 2015 أُعلن عن تركيز اللجان صلب الهيئة. وقد لاحظنا أنه وقعت مراعاة القانون في اختيار أعضاء الهيئة وتوزيعهم على اللجان وفق الاختصاصات. ومع ذلك لاحظنا تفوقاً عددياً لأنصار أو مقربين مفترضين لحركة النهضة بواقع ستة أعضاء من مجموع خمسة عشر. ورغم تعدد الاستقالات والإعفاءات داخل مجلس الهيئة فليس من بين الذين وقع إعفاؤهم عضو واحد قريب من هؤلاء الستة. كما تجدر الإشارة إلى أنه، وبعد كل الاستقالات والإعفاءات، صار عدد أعضاء مجلس الهيئة ثمانية، ثم تسعة بعد أن تمّ تعويض أحد المستقيلين.

3 ـ سياقات إنشاء هيئة الحقيقة والكرامة وآثارها فيها

أنشِئت الهيئة في سياق توتّرات مجتمعية حادّة، وفي سياق تنازع على السلطة بين الترويكا المتمسكة بالحكم بدعوى عدم الانتهاء من صياغة الدستور، وهي المهمّة، كما تقول، التي انتخبها لأجلها التونسيون، وبين المعارضة المتمسكة بإقالتها، بدعوى تجاوزها المدّة القانونية التي التزمت خلالها بصياغة الدستور (سنة واحدة). ومن الأسباب التي قدمها المتمسكون بإنهاء مهام حكومة الترويكا ما حدث في ظل حكمها من اضطرابات سياسية بلغت ذروتها باغتيال شكري بلعيد ومحمد البراهمي ولطفي نَقَّضْ، إلى جانب تحميلها مسؤولية ما نسبت ممارسته إلى «روابط حماية الثورة» التي اتهمت بأنها اعتدت على متظاهرين في شارع العاصمة الرئيسي يوم 9 نيسان/أبريل 2012، وهاجمت المقر المركزي للاتحاد العام التونسي للشغل بتونس العاصمة بتاريخ 04 كانون الأول/ديسمبر 2012. ومن علامات الاضطراب السياسي والأمني التي أخذها مطالبو حكومة الترويكا بالاستقالة عليها، مهاجمة قوات الأمن المتظاهرين برصاص الرّش بمدينة سليانة (شمال غرب البلاد) بتاريخ 28 تشرين الثاني/نوفمبر 2012. ومن الأحداث الأخرى التي دلّت على عدم استتباب الوضع أمنياً وبلوغ الصراعات السياسية أوج حدّتها، حرق مقار حركة النهضة في سيدي بوزيد[19] ودوز[20] وبنقردان[21]، إضافة إلى المئات من المسيرات والإضرابات والاعتصامات والتظاهرات وإغلاق الطرق.

(19) سيدي بوزيد ولاية (محافظة) تقع وسط البلاد التونسية، شهدت اندلاع شرارة الانتفاضة الاحتجاجية المطلبية في 17 كانون الأول/ديسمبر 2010، والتي تواصلت وانتشرت على كامل تراب البلاد وتمّ خلالها إسقاط رأس النظام في 14 كانون الثاني/يناير 2011.

(20) مدينة تقع جنوب غرب البلاد تعود بالنظر إدارياً إلى ولاية قبلي، شهدت الكثير من الاحتجاجات أهمها انتفاضة الخبز كانون الثاني/يناير 1984 والتي انطلقت من مدينة دوز في 26 كانون الأول/ديسمبر 1983.

(21) تقع مدينة بنقردان في أقصى الجنوب التونسي متاخمة للحدود التونسية ـ الليبية من جهة الجنوب الشرقي، وهي تتبع إدارياً ولاية مدنين، شهدت الكثير من الاحتجاجات أهمها انتفاضة بنقردان آب/أغسطس 2010.

وعلى هذه الخلفية، جاءت ولادة هيئة الحقيقة والكرامة بعد مخاض عسير، ومفاوضات صعبة، وجولات مريرة من الشدّ والجذب بين القوى السياسية المتصارعة. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذه الهيئة كانت، منذ إنشائها، تحت الأثر المباشر والثقيل لموازين قوى كتل المجلس الوطني التأسيسي السياسية، وهي الموازين التي كفّت شيئاً فشيئاً عن أن تعكس موازين القوى السياسية والاجتماعية التي كانت تتقدم نحوها البلاد على مرّ السنوات التي تلت إنشاءها. وقد انعكست كل هذه السّمات داخل الهيئة وتجلّت من خلال صراعاتها الداخلية التي طفت على السطح، وبخاصة، بتكرّر الإقالات والاستقالات والإعفاءات. ورغم تكرُّرها وتعاقبها في مدد وجيزة، لم يسدّد مجلس النواب الشغورات الحاصلة في مجلس الهيئة، وهو المحمول عليه قانوناً، انتخاب أعضاء جدد لسدّ كل شغور، بل قابل الأمر بالتجاهل الكامل، حتى كادت الهيئة تصير من دون مجلس، ومشكوكاً في شرعية نصابها القانوني إذ إن القرارات تتخذ حسب قانونها الأساسي (الباب الثالث، الفصل 37)، بأغلبية الثلثين. وبعد هذه الاستقالات والإقالات، وفي ظل عدم سد الشغورات من جانب مجلس النواب، صار أعضاء مجلس الهيئة بتاريخ 15 تشرين الأول/أكتوبر 2016 تسعة موزعين على النحو التالي:

الجدول الرقم (1)

تركيبة مجلس إدارة هيئة الحقيقة والكرامة بتاريخ 15 تشرين الأول/أكتوبر 2016

الأعضاء	الجنس		الميل السياسي الأصلي
	امرأة	رجل	
1 ـ سهام بن سدرين	*		مستقلّة
2 ـ خالد الكريشي		*	قومي ناصري
3 ـ محمد بن سالم		*	نهضة
4 ـ علا بن نجمة	*		نهضة
5 ـ عادل المعيزي		*	يساري
6 ـ صلاح الدين راشد		*	نهضة
7 ـ ابتهال عبد اللطيف	*		نهضة
8 ـ حياة الورتاني	*		يسارية
9 ـ علي رضوان غراب		*	نهضة
المجموع	**4**	**5**	**5 نهضة و2 يسار و1 ناصري و1 مستقلة**

استمرّت في العمل بالهيئة أربع نساء وهو عدد يقل عن ثلث تركيبتها الرسمية (15) وهو نصاب العضوية النسائية الذي يفرضه القانون الأساسي في بابه الثاني، الفصل 19، في

حين ناسب عدد الرجال ثلث التركيبة الرسمية بالضبط وهو ما يخالف النصاب القانوني أيضاً. وعلى الرغم من اعتبار رئيسة الهيئة أن نصاب اشتغال الهيئة بتسعة أعضاء قانوني وشرعي بتأويلها «اتخاذ القرارات بأغلبية الثلثين» على أن المقصود هما ثلثا الأعضاء المباشرين وليس أعضاء النصاب الرسمي الكامل[22]، فإن النتيجة هي، وعلى مستوى الميولات السياسية، ما أثبتناه في الجدول الرقم (1). إن الاستنتاج الذي فرض نفسه هو أن القوة السياسية والاجتماعية التي «هندست» نشأة الهيئة حاضرةٌ بقوة «غالبة» في التركيبة المتبقية من أعضاء مجلسها. ولهذه التركيبة السياسية التي انتهى إليها مجلس الهيئة وتوزعها على الميولات الأيديولوجية التي وضعنا في آخر الجدول أهمية حاسمة في ما شهدته من «أزمات» اشتغال على مرّ سنوات عملها، وهو ما نتّخذ عليه أمثلة دالة نعرضها في ما يلي:

ثالثاً: هيئة الحقيقة والكرامة وسياسات حفظ الذاكرة

1 ـ جلسة الاستماع العلنية المخصصة لليوسفيين وتداعياتها

• **ما جرى خلال الجلسة**

لئن كانت هيئة الحقيقة والكرامة قد بدأت عرض شهادات ضحايا الانتهاكات منذ يومي 17 و18 تشرين الثاني/نوفمبر 2016، فإن هذه الشهادات لم تثر ردود فعل كالتي أثارتها الشهادات التي وقع بثها في الجلسة العلنية التي جرت مساء يوم 24 آذار/مارس 2017. فقد أكدت رئيسة هيئة الحقيقة والكرامة السيدة سهام بن سدرين، في مفتتح الجلسة، أن الهيئة لا تعتبر نفسها مؤسسة للتأريخ، ولكنها تضع بين أيدي الرأي العام وخاصة المؤرخين ما سمته «المادة الأولية (التي تقدمها الهيئة) لإعادة كتابة التاريخ» وأكدت أن ذلك من شأنه أن يعيد اللُحْمةَ إلى مجتمعنا ويحقق المصالحة الكاملة. وكانت تلك من المناسبات الأولى التي تتناول فيها الهيئة بهذا الوضوح والإعلان المباشر شدة ارتباط ما تقوم به بإعادة كتابة تاريخ البلاد.

خلال الجلسة عرضت الهيئة شهادات لمقاومين يوسفيين[23] اشتكوا من التنكيل الذي مارسه عليهم نظام الرئيس الحبيب بورقيبة وسردوا ما قالوا إنهم عايشوه أو شاركوا فيه

---

(22) انظر مثلاً، مقابلة تلفزيونية مع رئيسة هيئة الحقيقة والكرامة السيدة سهام بن سدرين على شاشة قناة حنبعل الخاصة، في برنامج الموعد، على الرابط الإلكتروني: <http://www.hannibaltv.com.tn/gallerie/videos/le-rendez-vous-17-12-2017/495/3756>.

(23) اليوسفيون اسم نسبة إلى صالح بن يوسف الأمين العام للحزب الحر الدستوري الجديد، يشمل المناضلين السياسيين والمقاومين الذين قاوموا الاستعمار الفرنسي والذين شاركوا صالح بن =

أو تعرضوا له إبان الصراع بين الأمانة العامة للحزب الدستوري التونسي بقيادة صالح بن يوسف والديوان السياسي لنفس الحزب بقيادة الحبيب بورقيبة. تحدث أصحاب الشهادات عن المحاكمات والقتل والتعذيب والتتبع والتهجير القسري والاتهام بالخيانة والنبذ من الحياة الاجتماعية...إلخ، كما اعتبروا أن الحبيب بورقيبة كان متعاوناً مع فرنسا وهي من مكّنته من الحكم وساعدته على القضاء على المقاتلين اليوسفيين خاصة خلال معركة جبل آقري بتطاوين في الجنوب التونسي، واعتبروا أنهم دفعوا ثمن وطنيتهم وانحيازهم لتونس وحريتها واستقلالها.

أ ـ ردود أفعال الجماعة العلمية

منذ 27 آذار/مارس 2017، أي بعد ثلاثة أيام من بث الجلسة العلنية للضحايا اليوسفيين، تتالت ردود أفعال مؤرخين تونسيين وذلك عبر وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية بغزارة وتوتّر في بعض الأحيان، وانصبت كلها على حيثيات تأسيس الدولة ما بعد الاستعمارية التونسية. وبتاريخ 09 نيسان/أبريل 2017، أصدرت مجموعة من المؤرخين بيانا على صفحات **جريدة المغرب** اعتبروا فيه أن الدعوات إلى إعادة كتابة التاريخ ليست جديدة، ولكنهم أكدوا: «أن الأمور وصلت هذه المرّة إلى حدّ محاولة الإساءة إلى المؤرخين التونسيين ووصمهم بالتقصير وفتور الهمّة وحتى بالتقاعس والجبن الفكري»[24]. كما اعتبروا أن هيئة الحقيقة والكرامة لم تحرز إنجازات غير مسبوقة و«لكن لا مناص من القول إن المتحدثين خلال حصة ’الاستماع‘ الأخيرة قد تمّ انتقاؤهم انتقاءً مدروساً ووقع توجيه شهاداتهم من أجل قول أشياء محدّدة، كل ذلك في إطار تصفية حسابات سياسوية. ومن هنا جاز القول إن تلك الشهادات لم تكن بمنأى عن التوظيف السياسي». كما اعتبروا أن الشهادات التي أدلى بها الشهود في تلك الجلسة العلنية لا تعدو أن تكون: «شهادات يتعيّن في قناعاتنا المعرفيّة إخضاعها للتّحري والتمحيص شأنها شأن مصادر البحث الأخرى، فإنتاج الذاكرة انتقائي واختزالي وتبريري، والشهادة التي يُدلي بها الفاعل هي كناية عن بناء ذهني لا يُشكِّل في الحقيقة سوى مصدر مستثار تمّ بناؤه بشكل لاحق. لذلك فإن الباحث/المستجوب، أثناء استدعائه لذاكرة الشاهد ’يستثير‘ المصدر ويشارك في بنائه ـ إن قليلاً أو كثيراً، بوعي أو بغير وعي ـ مع من يدلي بشهادته». كما أكدوا: «ومن باب الأمانة فإنه لم تصدر خلال الستّين سنة الماضية أوامر أو توجيهات بكتابة التاريخ أو بتدريسه بالجامعة التونسية في هذا الاتجاه أو ذاك أو بالتركيز على هذه الشخصية أو تلك أو على فترة دون أخرى».

= يوسف معارضته اتفاقيات الحكم الذاتي أو الاستقلال الداخلي التي أبرمها الحبيب بورقيبة رئيس الديوان السياسي لهذا الحزب (الذي سمّي أنصاره الدستوريون) مع السلطات الاستعمارية الفرنسية، وقد دام الصراع بين الشق البورقيبي والشق اليوسفي أكثر من سنتين (1954 ـ 1956) انتهى بالقضاء على الشق اليوسفي واعتلاء الحبيب بورقيبة سدة الحكم رئيساً للجمهورية التونسية في دولة ما بعد الاستعمار الفرنسي، وقد اغتيل بن يوسف بعد ذلك في 12 آب/أغسطس 1961 بمدينة فرانكفورت بألمانيا.

(24) جريدة **المغرب**، 2017/4/9.

وفي النهاية وقع تذييل البيان بقائمة الموقعين عليه وهم ستّون أستاذ تاريخ من أساتذة الجامعات التونسية المختلفة مع التنصيص على أنها «قائمة أوّلية في الأساتذة الموقعين حتى يوم 2017/4/8».

لأول مرّة يجتمع مثل هذا العدد من الأكاديميين التونسيين لتوقيع بيان أو للدخول في معركة ما، وإذا ما أضفنا إلى هؤلاء عدداً آخر من المؤرخين عبّروا، عبر عدد من وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية أو عبر صفحات التواصل الاجتماعي، عن موقف سلبي محتجٍّ على ما برمجت عرضه هيئة الحقيقة الكرامة في جلسة الاستماع العلنية ليوم 24 آذار/مارس 2017، فإننا نلفي أنفسنا أمام ما يشبه احتجاج أكاديميين على التدخل في اختصاصاتهم. في الجهة المقابلة، أكد لنا عادل المعيزي، رئيس لجنة حفظ الذاكرة بهيئة الحقيقة والكرامة، أنّه استدعى بنفسه أغلب الذين وقّعوا على البيان والذين رفعوا أصواتهم عبر وسائل الإعلام، وأنهم اعتذروا عن القدوم إلى مقر الهيئة وعن التعبير عن آرائهم أمامها، وأن المؤرخين برّروا اعتذارهم بموقفهم السلبي من رئيسة الهيئة، وبسؤالنا للمؤرخَيْن عبد اللطيف الحناشي وعادل اللطيفي، كذّبا بشدّة ما ذكره المعيزي.

وبعد مرور سنة تقريباً على الجدل الذي أثارته جلسة الاستماع إلى الضحايا اليوسفيين، وبنفس مناسبة عيد الاستقلال التونسي بتاريخ 20 آذار/مارس، تجدّد الصراع حول نفس القضايا التذكرية ـ التاريخية. فقد نشرت هيئة الحقيقة والكرامة يوم 14 آذار/مارس 2018 وثائق أرشيفية فيها معطيات عن مواصلة استغلال الشركات والدولة الفرنسية لثروات تونسية وبخاصة منها الثروات الباطنية، كما أرفقت الهيئة الوثائق المنشورة للعموم بوثيقة الاستقلال الداخلي وقد تضمّن الفصلان 33 و34 منها، تحديداً لسياسات اقتصادية تتعلق بـ «حقوق فرنسية على الثروات التونسية»، مع توضيح الهيئة في بلاغ أن تلك ««الحقوق» لم يقع إلغاؤهما في وثيقة الاستقلال التام» التي لم يُفرجْ عنها إلا سنة 2016، أي بعد ستّين سنة من إمضائها. ومرّة أخرى، تحرّك المؤرخون الأكاديميون التونسيون ولكن هذه المرة موزعين بين من ردّ على ما نشرته الهيئة بالتشكيك والتكذيب وإعادة الوضع في السياق وبين داعم لما بلغ عموم المطلعين على ما نشرته الهيئة من تشكك في حقيقة تمتع الدولة التونسية باستقلالها عن مستعمِرتها فرنسا. فقد والى أستاذ التاريخ بجامعة تونس خالد عبيد مثلاً الظهور عبر وسائل الإعلام ليردّ على ما نشرته الهيئة من وثائق وما أرفقته بها من بلاغات، حتى إن رئيس الجمهورية ومؤسس حزب نداء تونس الباجي قائد السبسي استقبله في مكتبه من أجل تثمين جهوده وهو الاستقبال الذي حرصت المصالح الإعلامية لرئاسة الجمهورية على نشر خبره رسمياً[25].

(25) الشيء نفسه وقع يوم 9 كانون الأول/ديسمبر 2016 مع الهادي جلاب مدير الأرشيف الوطني حيث كرَّمه رئيس الجمهورية وقلّده الصنف الثاني من وسام الجمهورية، وكان الهادي جلاب مثل خالد عبيد من الناشطين في معارضة هيئة الحقيقة والكرامة.

وعلى صفحات **جريدة المغرب** بتاريخ 22 آذار/مارس 2018 نشر مؤرخون أكاديميون تونسيون بياناً قالوا إنهم كتبوه للتدخل في ما يكتنف المشهد العام في البلاد التونسية من: «الانفعالات والدعايات وتصفية الحسابات السياسية في أفق الاستحقاقات الانتخابية القادمة»[26]. ولذلك وضع المؤرخون الممضون على البيان، الجدل المثار حول ما نشرته الهيئة في إطار ما اعتبروه خصومة سياسية تهدف إلى كسب جولات سياسية استعداداً لكسب الانتخابات القادمة (كانت الانتخابات البلدية مبرمجة لشهر أيار/مايو 2018 أما الانتخابات التشريعية والرئاسية فهي مبرمجة لسنة 2019). وفي البيان، اختزل عدد من فقراته هيئة الحقيقة والكرامة في شخص رئيستها التي اعتبروا أنها هي من تُزيّف الحقائق وتحاول الانتقام والتشفي من الإرث البورقيبي ومن دولة الاستقلال، وهو ما يتناقض مع الإطار الذي وضعوا فيه بيانهم أي الصراع السياسي الذي يفترض وجود قوى سياسية واجتماعية متصارعة وليس مجرد شخص ولو كان رئيسة الهيئة. أما من الناحية العلمية، فقد أكد المؤرخون، تماماً مثلما فعلوا في بيان 10 نيسان/أبريل 2017، أن هيئة الحقيقة والكرامة: «لم تفتح أبواباً كانت مغلقة في مجال المصادر ولا هي ارتادت آفاقا جديدة في مجال الشهادات الشفوية ... أمّا الوثائق المكتوبة التي ادّعت رئيسة الهيئة أنها بكر، فهي في الحقيقة معروفة وكان بوسع أي كان الاطلاع عليها، وقد نُشِر أغلبها، كما اعتمدها بعض الباحثين في بحوثهم، بل إن البعض منهم مطبوع ومنشور بالرائد الرسمي»[27]. واعتبروا العناصر السلبية في الاتفاقية قد أصبحت في طي التاريخ بحكم حقيقة الواقع (In Facto).

وقد قال المؤرخ عبد الجليل التميمي عن بيان الستين مؤرخاً: «أنا أتأسّف من هذا البيان الذي لا يزن شيئا أمام القيمة العلمية والتاريخية للمؤرخ، كما أن أسلوبه مهترئ»[28]، معتبراً أن ما قالته بن سدرين لا يعتبر مرجعاً بالنسبة للمؤرخين. كما نشر التميمي عدة مقالات شكك فيها في القيمة العلمية للممضين على بيان الستين، واعتبر أن أغلبهم مختص في التاريخ القديم والوسيط وعلم الآثار والتراث «وليس لديهم بالتالي أدنى اطلاع على التاريخ المعاصر»[29]. وقد تولى عدد من الأكاديميين (أكثر من خمسين مؤرخاً) الرد على التميمي في بيان حمل إمضاءاتهم، معتبرين أنه هو ذاته غير مختص في التاريخ التونسي المعاصر وأن اختصاصه ينحصر في التاريخ الموريسكي، وأنه استفاد من نظام ما بعد الاستقلال الذي ينقده اليوم ويشكك في شرعيته مركزين على تعيينه مديراً للمعهد الأعلى للتوثيق بين سنتي 1982 و1987 أيام كانت إدارات المؤسسات الجامعية لا تؤول إلا للموالين للنظام ولا يحتمل ولاؤهم ذاك أدنى شك. كان الهادي التيمومي أكثر وضوحاً، في التعبير عن خلفيات موقفه وموقف المؤرخين، إذ قال إن هيئة الحقيقة والكرامة هي «مؤسسة

---

(26) نص البيان على الرابط التالي: <http://ar.lemaghreb.tn/>.

(27) المصدر نفسه.

(28) تصريح التميمي لصحيفة آخر خبر أون لاين على الرابط الإلكتروني: <https://www.hakaekonline.com/>.

(29) مقال عبد الجليل التميمي على الرابط التالي: <http://www.lesemeurs.tn/Article.aspx?ID=5030#.WzAAZjdKjIW>.

سياسية تدور في فلك الإسلاميين الأصوليين الذين وجدوا في ظروف ما بعد تحوّل 14 كانون الثاني/يناير 2011 في تونس فرصة للانتقام من الرئيس الحبيب بورقيبة، وذلك بتشويه تاريخه بغاية كسب سياسي من قراءة أخرى للتاريخ» (التيمومي، 2017: 143).

وتوالى السجال الأكاديمي وساهم فيه، إلى جانب المؤرخين، أكاديميون من اختصاصات أخرى مثل أستاذ علم الاجتماع السياسي والوزير السابق والنائب الحالي بمجلس نواب الشعب سالم لبيض ذي التوجّه القومي الناصري، وأستاذ الفلسفة المتقاعد اليساري حمادي بن جاء بالله الذي كان من مستشاري وزير التعليم العالي في حكومات متعاقبة زمن حكم زين العابدين بن علي وأستاذ التاريخ المعاصر ومدير الأرشيف الوطني الهادي جلاب[30].

أما على مستوى ردود الأفعال المؤسسة، فقد نظمت مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات التي يرأسها أستاذ التاريخ الجامعي المتقاعد عبد الجليل التميمي سيمنارا تحت عنوان «حول الحقائق المغيبة لوثائق الاستقلال» دعت له الجامعيّين توفيق البشروش[31] وعبد المجيد العبدلِّي، والمحامية فوزية باشا عمدوني والصحافي الصافي سعيد وكذلك رئيسة هيئة الحقيقة والكرامة سهام بن سدرين. كما نظمت كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، وبمبادرة وتنشيط من خالد عبيد، يوم 10 أيار/مايو 2018، ندوة بعنوان «مسار الاستقلال وتصفية الاستعمار بتونس 1954 ـ 1964»، احتوت على ما يقارب العشر مداخلات قدّمها جمع من المؤرخين ممن وقعوا على عريضة الستين سنة 2017 وسنة 2018.

من جانبنا، قمنا ببحث استقصائي في مكتبات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس وكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة والمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر ومؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، حاولنا التعرف إلى عدد البحوث والأطروحات والكتب التي تعرّضت للصراع اليوسفي ـ البورقيبي وسنوات إنجازها أو نشرها فتوصلنا إلى النتائج التالية:

ـ لم نعثر على بحوث أو كتب تتعرض للصراع اليوسفي ـ البورقيبي منشورة بتاريخ سابق على إزاحة الحبيب بورقيبة مِن كرسي الحكم في 7 تشرين الثاني/نوفمبر 1987، بل لم نعثر على أي بحث أو أطروحة أُنجزت في الموضوع قبل سنة 1991، وهذا يعني أن فترة تقييم وترقب حذرة دامت 4 سنوات، تلت اعتلاء زين العابدين بن علي سدّة الحكم، لمعرفة اتجاهات السلطة الجديدة وموقفها من الإرث البورقيبي.

---

(30) نشرت الصحف عدة مقالات في هذا الاتجاه أو ذاك: انظر مثلاً مقال (لبيض، 2018). وفي الاتجاه الآخر، انظر مثلاً (جلاب، 2017).

(31) شكّك الهادي التيمومي أستاذ التاريخ المعاصر بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، في تصريح لإذاعة موزاييك أف أم، في ما قدّمه المؤرخان عبد الجليل التميمي وتوفيق البشروش أثناء هذا السيمنار وقال إنهما غير مختصين في التاريخ المعاصر وبالتالي «ليست لهما أية علاقة علمية بتاريخ تونس المعاصر». تصريح الهادي التيمومي على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=7F6HahD1iik>.

ـ أحصينا في كلية العلوم الإنسانية الاجتماعية بتونس 498 بحثاً وأطروحة باللسان العربي، بينها 4 بحوث فقط تعرّضت للصراع اليوسفي ـ البورقيبي أي بنسبة 0.8 بالمئة، وأحصينا 276 بحثاً باللسان الفرنسي لم يتعرض أي منها لهذا الصراع.

ـ أكبر عدد من البحوث حول هذا الموضوع جاءت في شكل مقالات نشرتها المجلة التاريخية المغاربية التي تصدرها مؤسسة التميمي للبحث العلمي وهو ما يؤكد كلام عبد الجليل التميمي حول ريادة مؤسسته في التطرق لهذا الموضوع، وهي التي بدأت النشر حول الصراع اليوسفي البورقيبي سنة 1993 وهو تاريخ قريب لتاريخ نشر أول بحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

وقد ذكر الباحث في التاريخ المعاصر، محمد ذويب، في كتابه **الفلاقة واليوسفسة من خلال المصادر الشفوية**، أنه «خلال أواخر ثمانينات القرن الماضي وبداية التسعينات سجلنا تغييراً في توجّه المؤرخين والباحثين الأكاديميين في تونس نحو إدماج أكثر للوثيقة الشفوية في البحوث والكتابات التاريخية، وذلك ربما عائد إلى أمور سياسية خاصة مع التغيير السياسي الذي شهدته تونس بعد 7 تشرين الثاني/نوفمبر 1987، ممّا خلّص بعض المؤرخين من الرقابة الذاتية أو من الضغط المسلّط عليهم...» (ذويب، 2017: 33).

وقد كانت مراقبة السلطة الحاكمة في دولة ما بعد الاستقلال في عهديها (بورقيبة وبن علي) شديدة على إصدارات الباحثين ولم تكن تسمح على الإطلاق بنشر مقالات أو كتب تتضمّن آراء لا تتفق مع سياسة سلطة الحكم[32].

ويتضح من كل ما سبق أن هناك توترات عالية داخل الجماعة العلمية بين فسطاطين **أحدهما** يدافع عن «دولة الاستقلال وإرثها» وبالتالي ذاكرتها الرسمية[33]، **وآخر** يشكك في تلك الذاكرة ويحفر في ثنايا التاريخ مستعيناً بالشهادات الشفوية وبالوثائق التاريخية لبناء تاريخ ينطلق من الذاكرة المحررة من المنع وعلى أنقاض الأولى. وعليه لا يمكن أن تكون هذه الخصومة بوقائعها التي ذكرنا وعلى الأخص بلغتها ومعاجمها مجرد نقاش علمي حول حدث تاريخي. رهانات الذاكرة كما رأينا سابقاً هي رهانات الحاضر والمستقبل، ولا يعود الفاعل المتذكر إلى نبش الماضي والتفتيش في الذاكرة وفي الشهادات والوثائق إلا ليجيب عن الأسئلة التي تمليها رهانات ليست من الماضي، إذ «يستحيل فصل تأويل الماضي عن المعارك التي يدور رحاها في الحاضر» (Traverso, 2012: 213) كما يرى المؤرخ الألماني آرثر روزمبرغ، فإعادة بناء الذاكرة الجماعية أو تحويل الذاكرة المقموعة أو المؤجلة إلى

(32) يذكر الهادي التيمومي، وهو من بين الذين أمضوا على بيان المؤرخين، أن وزارة الداخلية حجزت كتابه **الحركة الصهيونية بتونس بين 1897 و1948** رافضة أن يتحدث عن علاقات بورقيبة باليهود والصهاينة داخل تونس وخارجها قبل استقلال تونس 1956، انظر: (التيمومي، 2017: ص 11).

(33) تمّ الاعتماد في كتابة التاريخ الرسمي للحركة الوطنية على خطابات الرئيس السابق الحبيب بورقيبة والتي من خلالها نشر الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم، في حينه، تحت إشراف مدير الحزب محمد الصياح، سلسلة تاريخ الحركة الوطنية في عشرين جزءاً.

تاريخ مكتوب ورسمي هو في الحقيقة إعادة ترتيب للأحداث وإعادة تنظيم للتراتبيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالتمحيص في الممضين على بيان 2017 وعلى الممضين على بيان 2018 من المؤرخين ألفينا أسماء أمضت في 2017 ولم تمض في 2018، وأسماء أخرى أمضت في 2018 ولم تمض في 2017، ثم أحصينا الذين أمضوا على البيانين فألفيناهم 31 مؤرخاً هم، في تقديرنا من يشكلون النواة الصلبة لمجموعة المؤرخين الذين وقفوا ضد «الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ تونس». تفصيلاً، يدرّس 13 من 31 مؤرخاً أكاديمياً تونسياً من ضمن النواة الصلبة كما أسميناها في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس التابعة لجامعة تونس وهي أقدم الكليات المؤمنة تكويناً جامعياً في التاريخ والتي تخرج منها عدد كبير من الممضين، و5 في كلية الآداب بسوسة التابعة لجامعة سوسة، و4 في المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر التابع لجامعة منوبة والذي كان يسمى «المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية»، و3 في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة التابعة لجامعة منوبة، و2 بكلية الآداب بصفاقس التابعة لجامعة صفاقس، و2 بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بجندوبة التابع لجامعة جندوبة، وواحد بدار المعلمين العليا بتونس التابعة لجامعة تونس، وواحد بالأرشيف الوطني، وهي كلها مؤسسات جامعية عمومية. يعني هذا التوزيع أنّ جل الممضين يعملون بما يسمى إقليم تونس الكبرى، وهو الامتداد الحضري الشاسع المتمحور حول مدينة تونس العاصمة. يحتوي الإقليم على العدد الأكبر من المؤسسات الجامعية المختصة في التاريخ وعلى رأسها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (تأسست سنة 1960). ويعني ذلك أن بقدر عراقة المؤسسة الجامعية العمومية التي ينتمي إليها المؤرخ المنخرط في هذه الخصومة التذكرية ـ التاريخية كان هذا المؤرخ أقرب إلى موقف «رفض إعادة كتابة التاريخ» وعلى الأخص إذا كانت المؤسسة قريبة من العاصمة، مركز القرار والفعل السياسيين سواء أكان رسمياً حاكماً أو معارضاً.

وبالفعل، يصير الترابط بين الموقف من هذه المسألة التاريخية والموقف السياسي ذا دلالة عميقة. فبسؤالنا عن انتماءاتهم السياسية[34]، اتضح لنا أن 16 من بين 31 أي أكثر من النصف معروفون بمواقفهم اليسارية أو انتماءاتهم الحالية إلى حزب نداء تونس أو السابقة إلى حزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحلّ، وأن 7 منهم لا انتماء سياسيَّ لهم، ولم يتعرف مخبرونا على الانتماءات السياسية للبقية.

إن انخراط المؤرخين الأكاديميين برمزيتهم الجامعية وصيتهم الرمزي ومكاناتهم الاجتماعية وكفاءاتهم المعرفية ـ الفكرية كان في سياق سياسي مضطرب واقع تحت أجواء استقطاب لا حول أعمال هيئة الحقيقة والكرامة فحسب، بل وكذلك حول فهم كل الحاضر

(34) سألنا في هذا الموضوع سالم الحداد وهو أستاذ تاريخ متقاعد وله عدة إصدارات، ومحمد الزواري وهو متحصل على الدكتوراه في التاريخ حديثاً، وعثمان بوضياف وهو طالب دكتوراه في كلية الآداب بصفاقس.

وتأويل كل الماضي، وهو بذلك انخراط كلي في سياسات الذاكرة. ولا بد من التأكيد أن تدخل مؤسسات علمية وبحثية مختصة في التاريخ سواء أكانت عمومية (كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس) أم خاصة (مؤسسة التميمي) أعطى للخصومة بعداً مؤسسياً بالغ الأهمية يمكن أن يمثل حجر زاوية لنشأة خصومات فكرية وتشكل مدارس تاريخية وخروج النزاعات الأكاديمية إلى خارج الأسوار الجامعية.

تقول حنة أرندت إن: «التوافق على وقائع التاريخ المشترك يعد شرطاً جوهرياً للحرية» (كالهون، 2014: 75)، ولكن ما وقفنا عليه يوضح أن قوى الصّراع الأكاديمي حول فحوى الذاكرة الوطنية التونسية موزعة بين فسطاط وفسطاط مقابل، وأن ما أسميناه «النواة الصلبة» بارز على سطح قراءات الماضي غير منفصل عن مراكز القرار السياسي الرسمي الحاكم. إن ما شهدناه هو صراع تذكري قاعدته أكاديمية وعمقه سياسي وهو ما يؤكد إلحاح أسئلة من قبيل: من له الحق في الإفصاح عن مكنون ذاكرته؟ من له الحق في أن يعيد ترتيب الأحداث المفصلية الكبرى في تاريخ تونس؟ ما مدار الصراع حول كيفيات بناء سياسات الذاكرة بعد 2011؟ من يدير تلك السياسات؟ ومن يوظفها؟ ولفائدة من؟

فهل يعني ذلك أن الخلاف الحاد الذي حدث حول وقائع تاريخ تونس الحديث، من شأنه تعطيل المصالحة المنشودة؟

رابعاً: من سياسات الذاكرة إلى العدالة الانتقالية

في تونس، قد تجعلنا حدة الصراعات التي شهدنا حول تاريخ تونس الحديث من مدخل فعل التذكر الشخصي، نميل إلى الإقرار لا بفشل هيئة الحقيقة والكرامة في تأطير ذلك الفعل بما يساعد على بناء عدالة انتقالية فحسب، وإنما بفشل كل الفاعلين ذوي الصلة بذلك، سواء أكانت أدواتهم قانونية دستورية، أم إدارية أم أكاديمية أم سياسية حاكمة ومعارضة. فإذا كان الشهود الذين قدّموا سردياتهم، يبحثون عن الاعتراف ورد الاعتبار، وما يعنيه ذلك من ترميم ذاكراتهم وعلاج جراحات الماضي ونيل التعويض المعنوي الذي يستحقونه[35]، أو حتى لا يبحثون إلا عن التعويض المادي كما اعترف لنا بعض من قابلناهم[36]، فإن شهاداتهم لا يمكن أن تضلل المؤرخ أو الباحث. هو القادر على غربلتها وتمحيصها ومقارنتها

(35) ذكر الشاهد عمر الصيد في جلسة يوم 24 آذار/مارس 2017، أنه لا يريد شيئاً من الدولة سوى إسقاط نعت «خائن» الذي أطلقه البورقيبيون عليه وعلى اليوسفيين.

(36) من بين الذين قابلناهم، شيخ يوسفي ميسور الحال، يحصل على جراية من دولة الجزائر تثميناً لقتاله في صف جيش التحرير الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي بين سنتي 1956 و1962، كرّر سؤالنا مراراً وتكراراً حول موعد صرف التعويضات المالية للضحايا، كذلك عبّر لنا أحد ضحايا الفساد الإداري في فترة حكم الرئيس بن علي عن تململه لتأخر التعويض المالي.

بالوقائع الثابتة عنده، إذ هو من يعرف أبعادها ودلالاتها واستيهاماتها وأوهامها وأحلامها ومعالمها، وهو الذي يعرف أن للذاكرة «بعداً ذاكراتياً شاهداً testamentaire وآخر إيتيقياً ومستقبلياً (دروس وعظات)، وبعداً معلمياً monumentaire وبعداً هوياتياً identitaire (إذ يسعى الشاهد من خلال الإدلاء بشهادته إلى أن يقول من هو ومن يريد أن يكون وأن يحوز على اعتراف سامعه بذلك)» (ليسير، 2012: 86). وإذا كان الأكاديميون قد سارعوا إلى اتخاذ مواقف سياسية إلى جانب هذا الطرف أو ذاك، أو حرصوا على الدفاع عن سمعة وشرف مهنة المؤرخين وتاريخهم، فقد بدا لنا أن الأحزاب السياسية باعتبارها أحد الفاعلين في مجال العدالة الانتقالية وأحد المعنيين بصراعات الذاكرة وتنازع السرديات، هي من تُحرّك الصراع، ولو على صيغة ولاءات سياسية عامة، وتؤججه وتدفع بالتالي إلى تسييس العدالة الانتقالية، وتحويل وجهتها من سياسة للذاكرة إلى ذاكرة للسياسة.

لقد لاحظ بول ريكور أن «قلب المشكلة أي أساسها هو في تعبئة الذاكرة من أجل خدمة السعي إلى الهوية أو طلبها أو المطالبة بها. وينتج من ذلك انحرافات نعرف بعض أعراضها المقلقة: إفراط في الذاكرة هنا والإفراط في النسيان هناك» (مجموعة مؤلفين، 2015)، فالسعي إلى الهوية أو طلبها أو المطالبة بها، في تونس، ليس محل اتفاق بين الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، فهناك تونسيون يعتبرون هويتهم تونسية صميمة ذات تاريخ يمتد إلى ثلاثة آلاف سنة، يعود إلى الحضارة القرطاجية، وآخرون يدافعون عن الهوية القومية العربية ويعتبرون الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي هو من قسّم الأمة العربية والوطن العربي إلى دويلات صغيرة ومصطنعة، وثمة من يعتبر هويته إسلامية، وهناك من يعتبر نفسه سليل اللوبيين والأمازيغ ...إلخ. وقد كان الحبيب بورقيبة، مؤسس دولة ما بعد الاستعمار في تونس قد حسم الأمر، باستخدام سلطة الدولة وقهرها، لصالح ما اعْتُبِر هوية متوسطية، إذ قال: «إن مرسيليا أقرب لنا من بغداد أو دمشق أو القاهرة وإن اجتياز البحر الأبيض المتوسط أيسر من اجتياز الصحراء الليبية» (التركي، 2011: 125). وقد انعكس هذا التنازع الهوياتي زمن التأسيس والذي سالت فيه الدماء بين الأطراف المتنازعة وانتهى بهيمنة طرف (البورقيبيين) على آخر (اليوسفيين)، صراعاً ذاكراتياً، ظلّ مؤجلاً ثم قفز إلى السطح حالما تحررت الكلمة في 14 كانون الثاني/يناير 2011.

والحقيقة أن الذاكرة الجماعية في الوطن العربي، ومن ضمنها تونس، تعيش أزمة هيكلية حادّة، فقد تشكّلت هذه الذاكرة في إطار تاريخ عربي واحد وثقافة عربية واحدة محمولة على لغة واحدة هي اللغة العربية[37]، ومن ناحية أخرى طرأ على هذا البناء تأسيس هويات جديدة مختلفة ومناقضة للهوية التاريخية، وقد تمّ ذلك ضمن أفق الدولة ما بعد الاستعمارية المحكومة بهندسة كيانية مختلفة عن الهندسة الطبيعية التي هي حصيلة التاريخ والجغرافيا والتفاعلات الاجتماعية ذات المدى الطويل. وبخلاف الدول الأوروبية حيث

(37) يُسند موريس الفاكس للذاكرة الجماعية أربع خصائص وهي اللغة والزمان والمكان وتجارب الفاعلين، انظر: (Halbwachs, 1952).

سبقت الأمة الدولة فقد «كان تطور أشكال الوطنية العربية سابقا لتشكّل الدولة وكثيراً ما ناقض ما هندسته القوى الاستعمارية من حدود مفروضة» (هوغبول، 2011: 81)، وهو أمر أدى، بمجرد تحقّق شرط إمكان تعبير الذاكرات الجماعية عن ذاتها، إلى تنازع هوياتي شديد التوتّر، وبخاصّة أنه، وفي ظل الأزمة الاقتصادية والسياسية الخانقة وانسداد الآفاق، تُيمِّم الأنظار وجوهها شطر الماضي يائسة من التطلّع إلى المستقبل وهو ما يزيد الصراع الهوياتي والذاكراتي تأججاً وحدّة، ذلك أن كثافة النقاش حول التاريخ والذاكرة يعود، من بين عدّة أسباب، إلى فقدان اليوتوبيا من العالم، اليوتوبيا الحالمة التي تجعل من المستقبل حقل اشتغالها (Traverso, 2012: 256-257).

لقد بين بول ريكور[38] أن الذاكرة معرّضة للاستعمال وسوء الاستعمال وأن سوء الاستعمال يتأتى من قمعها أو إجبارها أو التلاعب بها، فإذا كانت ذاكرة اليوسفيين، مثلاً، قد تعرضت للقمع والمنع، وإذا كانت قد بقيت متحفزة منتظرة اللحظة التي تتحول فيها من ذاكرة شفوية مقموعة أو مجبرة إلى تاريخ رسمي ومكتوب، فإن السياقين الدولي والمحلي اللذين أوضحنا بعض ملامحهما جعلاها تتحوّل إلى ذاكرة متلاعب بها.

من هذه الزاوية يصبح التنازع حول السرديات الوطنية تنازع قوى وتنظيمات وأحزاب لها غايات سياسية من وراء الكشف عن الحقائق الثاوية في ثنايا التاريخ، قد يكون هدف سوء استعمالها الذاكرة أو/والتلاعب بها، في هذا الباب، هو تعبئة الأنصار وتجميع الأتباع تحت يافطة «إعادة كتابة التاريخ» من جهة، أو تحت يافطة «الدفاع عن الإرث البورقيبي وعن الدولة التونسية» من الجهة المقابلة. وقد كشفت النزاعات التي تحدث في مختلف بقاع العالم وبخاصة في الوطن العربي خطورة التفتيش في زوايا الذاكرة النزاعية وما يمكن أن ينتج منه من عنف، ذلك أن من أسباب هشاشة الذاتية، ما أسماه بول ريكور «إرث العنف المؤسس» للجماعة «وفعلاً نحن لا نعرف جماعات بنت هويّتها على غير العنف المادي أو الرمزي، ما نعرفه أنه عادة ما كانت وراء نشوء الهويات حروب» (لبيب، [د. ت.]: 13). وقد أثبت سوء استعمال الذاكرة وتوظيف السرديات التاريخية سواء ما تعلق بأحداث التاريخ أو ما تعلق بأحداث الحاضر في العراق وسورية واليمن وليبيا وغيرها، قدرته على استقطاب الأتباع وشحنهم حتى يتحوّلوا إلى قنابل موقوتة قابلة للانفجار في أية لحظة يحدّدها من شحنهم، ذلك أن لحظة بناء الذاكرة هي ذاتها لحظة بناء الهوية، ولحظة استرجاع الذاكرة هي نفسها لحظة استرجاع الهوية، ولكن أية ذاكرة وأية هوية؟ هل هي الهوية التي شكّلها التاريخ المشترك والحياة الجماعية أم هي ذاكرة النزاعات والصراعات القاتلة؟

خاتمة

في ضوء التحليل الذي قمنا به، يمكننا الجزم بأن مسار العدالة الانتقالية في تونس قد تعثّر إلى درجة عدم القدرة على تحقيق أي هدف من الأهداف التي ضبطها القانون

(38) انظر البند «الذاكرة وسياساتها» في هذه الدراسة.

لهذا المسار، فلم تنجح هيئة الحقيقة والكرامة في المحاسبة ولا في المصالحة ولا في جبر الضرر، ولم يحظ حفظ الذاكرة، برغم الجهد الكبير الذي قامت به لجنة حفظ الذاكرة، بدعم المؤرخين، بل كان عمل هذه اللجنة محل نقد كبير منهم ومرمى لسهامهم الأكاديمية بالغة الرّمزية.

ويرجع ذلك، حسب ما وضّحنا، لأسباب داخلية متعلقة بالاشتغال الداخلي لهيئة الحقيقة والكرامة وأساليب تسييرها وللصراعات التي دارت بين أعضائها وما نتج منها من استقالات وإقالات وتوتّرات، جعلت الهيئة التي تعمل على تأسيس مصالحة وطنية، غير قادرة على بناء مصالحة داخلها وبين أعضائها، كما يرجع تعثر مسار العدالة الانتقالية لأسباب خارجية مرتبطة بموازين القوى في مجلس النواب ورئاسة الجمهورية ورئاسة الحكومة وبين الفاعلين السياسيين من أحزاب وغيرهم.

فقد دارت ما يشبه الحرب الباردة بين هيئة الحقيقة والكرامة والقوة الجديدة الصاعدة إلى مجلس النواب في انتخابات 26 تشرين الأول/أكتوبر 2014، قوة حزب نداء تونس بقيادة رئيس الجمهورية الباجي قائد السبسي، هذه القوة التي توصف بأنها التشكّل الجديد لقوى النظام القديم، وقد اعتمد حزب نداء تونس في هذه الحرب سياستين، سياسة التجاهل وسياسة سحب البساط من تحت أقدام الهيئة.

فمن ناحية تجاهل هذا الحزب الحاصل على الأغلبية في مجلس النواب، وجود الهيئة، ولم يقم بسد الشغورات الحاصلة في مجلس إدارتها، كما تجاهلت وزارة الداخلية المطالب المتكررة للهيئة في الحصول على أرشيف البوليس السياسي[39]، واتهمت هيئة الحقيقة والكرامة وزير التربية حاتم بن سالم الذي كان آخر وزير للتربية في حكم الرئيس زين العابدين بن علي، وعاد إلى ذات الوزارة منذ مدة وجيزة بمنع مديرين من وزارة التربية من المشاركة في اجتماع تحضيري سعت الهيئة لتنظيمه من أجل تدارس سبل التّعاون مع الوزارة وإدراج انتهاكات حقوق الإنسان في المناهج المدرسية، وقد نفت وزارة التربية الأمر[40]. كما جرّدت رئاسة الحكومة، من خلال الأمر المتعلق بإحداث صندوق الكرامة، الهيئة من إمكان تسييره وتنظيم أعماله وربما توظيفه، وانتهى الأمر بتجاهل وسائل الإعلام، يوم 4 كانون الثاني/يناير 2018، لعمل الهيئة حيث لم يقع، ولأول مرّة، بثّ وقائع جلسة الاستماع العلنية لضحايا «ثورة الخبز 1984».

ومن ناحية أخرى، سحب قانون المصالحة الذي عرضه رئيس الجمهورية الباجي قائد السبسي على مجلس النواب، والذي تمّت المصادقة عليه يوم 13 أيلول/سبتمبر 2017، البساط من تحت أقدام هيئة الحقيقة والكرامة، وجعلها مجرّد هيئة ستنهي أعمالها بكتابة تقرير، لا أكثر ولا أقل، وتبخّرت أحلام منشئيها وأنصارها في قدرتها على جبر ضرر

(39) للتوسع في معرفة علاقة أرشيف هيئة الحقيقة والكرامة بالذاكرة الوطنية يمكن الاستفادة من المقال المهم لأستاذ التاريخ (العرفاوي، 2017).

(40) انظر: جريدة **المغرب**، 2017/11/30، <http://ar.lemaghreb.tn>.

الضحايا. بل كانت الهيئة قاب قوسين أو أدني من إنهاء مهامها بالقوة لولا تدخل منظمات حقوقية دولية ودول أوروبية.

لم تكن ردود فعل الهيئة تتجاوز التصريحات الصحافية أو المقابلات التلفزيونية أو الشكاوى القضائية، ولم يكن يساندها، بعد ما سُمّي «التوافق» بين الحزبين الحاكمين حركة النهضة وحركة نداء تونس، غير بعض الجمعيات (5 جمعيات حقوقية قريبة من حركة النهضة) والمتشكلة في الشبكة التونسية للعدالة الانتقالية التي تأسست في 14 كانون الثاني/يناير 2012، حيث نشرت هذه الأخيرة تقارير، وقامت بتنظيم وقفات احتجاجية للضحايا مساندة للهيئة.

ومهما تكن قاعدة الصراع الذي دار حول سياسات الذاكرة، إدارياً كان أم أكاديمياً أم حزبياً فإن عمقه وجوهره سياسي راهني وليس تاريخياً، زاد من توتّره انتخاب أدواته من خلال المحاصصة الحزبية والسياسية، وهو ما يجعلنا نتساءل، ألم يكن من الممكن أن تُعهد سياسات الذاكرة إلى أكاديميين مختصّين في التاريخ والأرشيف وعلم الاجتماع والقانون، عوض انتخاب بعض العناصر السياسية التي لم ولن تتمتع بالإجماع وسيكون انتماؤها السياسي مدخلاً للتشكيك في نزاهتها وشفافيتها وإنصافها؟

ألم تُسوّق سياسة الذاكرة التي اتبعتها هيئة الحقيقة والكرامة إلى القطع مع النظام القديم ومحاسبته، فكيف، إذاً، يتمّ ذلك دون محاكمة فلسفة النظام بوجهيها الاقتصادي (الرأسمالية) التي أنتجت الفقر والبطالة والفساد، والأيديولوجي (الليبرالية) التي أنتجت التفكك الاجتماعي وضربت قيم التعاون والتكاتف والتآزر والتلاحم أي ثقافة المجتمع وقيمه؟

المراجع

البريكي، عزيزة ورشيد توهتو (2014). «الذاكرة المروية وعدالة الانتقال بين مقاربة الحركات الاجتماعية والتاريخ الجديد.» **إضافات** (مجلة الجمعية العربية لعلم الاجتماع): العددان 26 ـ 27، ربيع ـ صيف.

التركي، عروسية (2011). **الحركة اليوسفية في تونس (1955 ـ 1956)**. صفاقس: مكتبة علاء الدين.

التيمومي، الهادي (2017). **إلى الساسة العرب ارفعوا أيديكم عن تاريخنا**. صفاقس، تونس: دار محمد علي الحامي.

جلاب، الهادي (2017). «حول العلاقات الخارجية لتونس في الفترتين الحديثة والمعاصرة.» جريدة **المغرب**: 26 آب/أغسطس، <https://bit.ly/2SUfnyh>.

خواجة، أحمد (2007). «إشكاليات المرور من نص «السلطة» في الكتابة التاريخية في المغرب العربي إلى سلطة النص: مساءلات لروابط الذاكرة بالتاريخ.» في: مجموعة مؤلفين (2007). **الكتابات التاريخية في المغارب: الهوية والذاكرة والاسطوغرافيا**. تنسيق عبد الرحمن المودن، عبد الحميد هنية وعبد الرحيم بنحادة. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

ذويب، محمد (2017). **الفلاّقة واليوسفية من خلال المصادر الشفوية**. تونس: سوتيميديا.

ريكور، بول (2009). **الذاكرة، التاريخ والنسيان.** ترجمة جورج الزيناتي. بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة.

السعيداني، منير (2015). «الحركة النقابية لمدرّسي الجامعة التونسية.» **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية** (بيروت): السنة 4، العدد 13، صيف.

العرفاوي، خميس (2017). «أرشيف هيئة الحقيقة والكرامة وحفظ الذاكرة الوطنية.» الجريدة الإلكترونية **الأوان:** شباط/فبراير <https://bit.ly/2E5ROs7>.

كالهون، نويل (2014)، **معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية: تجارب من دول أوروبا الشرقية.** ترجمة ضفاف شربا. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

كتاب جماعي (2015). **الكتابة التاريخية.** ترجمة محمد حبيدة. الدار البيضاء: افريقيا الشرق.

لبيب، الطاهر [د. ت.]. «عنف الهوية.» في: المقدمة (مجلة الجمعية التونسية لعلم الاجتماع)، العدد 1.

لبيض، سالم (2017). «مؤرخون في تونس أخذتهم العزة بالإثم.» **العربي الجديد:** 14 نيسان/أبريل، <https://www.alaraby.co.uk/opinion/2018/4/13/%D9%85%D8%A4>.

ليسير، فتحي (2012). **تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر.** صفاقس: دار محمد علي للنشر.

ليسير، فتحي (2015). «محاذير توظيف المصدر الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن، شهادات فاعلين في الثورة التونسية.» في: مجموعة مؤلفين. **التاريخ الشفوي، المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية).** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مجموعة مؤلفين (2007). **الكتابات التاريخية في المغارب: الهوية والذاكرة والاسطوغرافيا.** تنسيق عبد الرحمن المودن، عبد الحميد هنية وعبد الرحيم بنحادة. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

مجموعة مؤلفين (2014). **العدالة الانتقالية في السياقات العربية.** القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

مجموعة مؤلفين (2015). **التاريخ الشفوي، المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية).** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

موسى، عبد الستار (2014). «مسار العدالة الانتقالية في تونس.» في: مجموعة مؤلفين. **العدالة الانتقالية في السياقات العربية.** القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

هانتغنتون، صامويل (1993). **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين.** ترجمة عبد الوهاب علوب. الكويت: دار سعاد الصباح.

هوغبول، سون (2011). «ثقافة الذاكرة وسياساتها في الشرق الأوسط العربي.» ترجمة منير السعيداني. **إضافات** (مجلة الجمعية العربية لعلم الاجتماع): العدد 15، صيف.

Halbwachs, Maurice (1952). *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: PUF.

Traverso, Enzo (2012). *L'histoire comme champ de bataille: Interpréter les violences du XXème siècle*. Paris: La Découverte.

الأبعاد الاجتماعية والثقافية المصاحبة للموت، بالتطبيق على مدينة الخرطوم

عثمان سراج الدين فتح الرحمن(*)

أستاذ مشارك في قسم الاجتماع، جامعة عجمان.

السيد محمد عبد الرحمن

أستاذ مساعد في قسم الاجتماع، جامعة عجمان.

ملخص

سوسولوجيا الموت من الموضوعات التي لم تُحظَ باهتمام واسع عند دارسي علم الاجتماع بالمجتمع العربي، لذا فإن هذا البحث يدرس ما هو اجتماعي وثقافي حول الموت في المجتمع السوداني من خلال التطبيق على مجتمع مدينة الخرطوم، وذلك بدراسة متغيرات اجتماعية وثقافية ذات معانٍ ذاتية وموضوعية للموت مثل إعلان الموت وطريقة دفن الميت وما يصاحبها من أفعالٍ اجتماعية، وأيضاً العلاقة بين دفن الميت والمكان والزمان، وكذلك العلاقة بين دفن الميت ومكانته الاجتماعية والعلاقات القرابية، والعلاقة بين دفن الميت والانتماء الديني. وينطلق البحث نحو هدف رئيسي يتمثل بدراسة الموت ببعدَيه الاجتماعي والثقافي في المجتمع السوداني.

اتخذ البحث أسلوب الوصف كمنهج للدراسة مع الاستعانة بأدوات المقابلة والملاحظة لجمع البيانات الميدانية، ومن أجل ذلك صُممت عيِّنة قصدية تتكون من 175 أسرة تم إعلان وفاة أحد منسوبيها بمدينة الخرطوم العاصمة.

وقد خلص البحث إلى مجموعة من الحقائق التي تدور حول طريقة الإعلان عن الوفاة وما تظهره من تماسك اجتماعي باعتبار أن الموت يتعلق بالجانب الاجتماعي أكثر مما هو حقيقة بيولوجية. أما بالنسبة إلى دفن الميت فقد توصل البحث إلى أن عملية الدفن وما يتبعها من أفعال اجتماعية تعبّر عن معانٍ ودلالات اجتماعية ذاتية لواقع الموت البيولوجي، ويظهر ذلك من خلال المتغيرات الاجتماعية والثقافية التي تناولها البحث.

الكلمات المفتاحية: سوسولوجيا الموت، الموت الاجتماعي، دفن الميت، المكانة الاجتماعية، العلاقات القرابية.

(*) البريد الإلكتروني: osman_siraj@hotmail.com.

Abstract

The sociology of death is one of the topics that has no importance to sociologists in the Arab society. So this research studies the social and cultural aspects of death in Sudanese community by applying it to Khartoum city, through studying social and cultural variables with subjective and objective meanings of death. This research also studies the relationship between the burial of the dead and the place and time, as well as the relations between the burial of the deceased and his social status and relations, and the relationship between burying the dead and religious affiliation. The research proceeds towards a major goal of studying the social and cultural dimensions of death in Sudanese community.

The study used the descriptive method, using the interview and observation tools to collect the field data.

The general results of this research is a set of facts about declaration of death and what it expresses about social cohesion, since death is about the social aspect more than biological fact. As for burying the dead, the research concluded that the burial process and subsequent social acts express social meanings and indications of the reality of biological death. his is shown by the variables of social status and kingship relation and religious affiliation of the deceased person or his family.

Keywords: sociology of death, Social death, Bury of dead, social statues, King-ship-relation

تقديم

إن دراسة الموت من الموضوعات التي لم تنل حظها من البحث والاهتمام السوسيولوجي، بل إن أفراد المجتمع يميلون إلى الهروب وعدم التعاطي معه كأحد أشكال التفاعل اليومي، بالرغم من أنه لا يختلف عن باقي العمليات والمواقف الاجتماعية الأخرى المجتمعية، وذلك لما يمثله من موقف غير محبب اجتماعياً ونفسياً لأفراد المجتمع، لكن ذلك لا يمنعنا من دراسته كحالة تمثل الواقع الحياتي والاجتماعي وكعنصر موضوعي مكوِّن لبنية المجتمع الموجود.

وهنالك تأكيد من الدراسين في علم الاجتماع على وجود فراغ في مجال دراسة الموت، وأن علم الاجتماع لم يعطِ اهتماماً خاصاً بالموت بوجه عام، وبالتالي إبعاد الموت من تمثل أشكال الحياة. ويبدو الأمر أكثر وضوحاً عند النظر إلى الدراسات العربية المتعلقة بالموت كظاهرة اجتماعية.

مجملاً، هذا البحث سيسعى نحو تناول الموت من وجهة النظر الاجتماعية ـ الثقافية لأنه يمثل حالة اجتماعية تشكل الواقع الاجتماعي بتجلياته تصاحبه مجموعة أفعال اجتماعية، واضعين في الاعتبار واقعية ورمزية الممارسات الاجتماعية والثقافية المرافقة للموت، من خلال دراسة حالة المجتمع الحضري بمدينة الخرطوم.

مشكلة البحث: تتناول المشكلة البحثية ما هو اجتماعي وثقافي للموت كحاله اجتماعية تحقق معنى ذاتياً وموضوعياً للفرد والمجتمع تتكون من الواقع الاجتماعي والثقافي ذاتياً

وموضوعياً، بدراسة بعض المتغيرات الاجتماعية والثقافية والمتمثلة بإعلان الموت وطريقة دفن الميت وما يصاحبها من أفعال اجتماعية، وأيضاً العلاقة بين دفن الميت والمكان والزمان، وكذلك العلاقة بين دفن الميت ومكانته الاجتماعية وعلاقات القرابة، والعلاقة بين دفن الميت والانتماء الديني. إضافة إلى ذلك كله تبحث المشكلة في العادات الاجتماعية المصاحبة للموت سواء قبل الموت أو في أثناء الدفن أو بعد الانتهاء من دفن الميت.

إذاً المشكلة في مجملها تتناول بالدراسة والتحليل وصف السوسيو ـ ثقافي للموت كواقع حياتي وحالة اجتماعية لها ممارسات سلوكية فعلية وثقافية، واضعين في الاعتبار أن الموت يمثل حتمية بيولوجية خارجة عن حدود سيطرة الإنسان.

أهداف البحث: الهدف الرئيسي للبحث يتمثل بدراسة الموت من خلال بعدَيه الاجتماعي والثقافي، ويتفرع من هذا الهدف مجموعة أهداف هي:

1 ـ توجيه اهتمام الدارسين في المجتمع العربي نحو دراسات الموت في علم الاجتماع.

2 ـ التعرف إلى الأبعاد الاجتماعية المصاحبة للموت في المجتمع السوداني.

3 ـ تحديد القضايا الاجتماعية والثقافية التي تنشأ من الخبرة المرتبطة بالموت.

تساؤلات البحث: يظل السؤال البحثي الرئيسي المرتبط بهذا البحث تمثله العلاقة بين التشكيل المجتمعي الواقعي وصورة الأنا الفردية والمجتمعية للموت. ومن هنا يظهر تساؤل آخر يتعلق بالإسقاط المجتمعي للموت وما يصاحبه من تصورات ثقافية تتأكد من خلال معياره المجتمعي. ولذا فإن الدراسة تسعى للإجابة عن السوسيو ـ ثقافي في علاقته بالموت.

الدراسات السابقة: يكاد يكون هنالك إجماع بين الدراسين في علم الاجتماع على أن هنالك فراغاً في دراسة الموت والسلوك الجنائزي، وبخاصة في النظم الاجتماعية الحديثة، وأن علم الاجتماع لم يعطِ أهمية خاصة لموضوع الموت (غزال، 2016: 1).

لكن ذلك لا يمنعنا من الذهاب إلى أن هنالك اهتمامات بدراسة الموت خاصة في جانبه الفلسفي، مع اهتمامات ساقها علم الاجتماع الغربي للموت والتي اتخذت طابع المقارنة وتمجيد الرمزية (يشوقي، 2017: 39 ـ 40). أما الموت كأحد طقوس العبور وما يؤديه من وظائف في البناء الاجتماعي فقد كان محل اهتمام كثير من دراسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية في مراحل تطورها في القرن العشرين. وهنا نؤكد الإشارة إلى ما أُنجز من دراسات في مدرسة الأنثروبولوجيا الإنكليزية.

ونلاحظ أن أدبيات الموت في الفكر الغربي اتجهت نحو الجانب الفلسفي للموت وليس كواقع موضوعي يتأثر بتشكيل الواقع الاجتماعي. وهنا يحضرنا ما قدمه جاك شورون في مؤلفاته **الموت والإنسان الحديث** و**الانتحار** و**الموت في الفكر الغربي**. وهذا الأخير تناول فيه آراء الفلاسفة حول موضوع الموت منذ بداية التفكير الفلسفي اليوناني وحتى الفلسفة المعاصرة (شورون، 1984: 33 ـ 128). وكذلك ما قدمه مارتن هيدغر في مؤلفه موت الإنسان (هيدغر، 1977: 10 ـ 64).

وبعد تزايد هجرات العرب والمسلمين إلى أوروبا في العصر الحديث برزت عدة مشكلات ذات الطابع الاجتماعي والثقافي في ما يتعلق بمسألة الموت، فظهرت دراسات حول موضوع الموت في حياة المهاجرين، أهمها بالنسبة إلى هذا البحث هي دراسة خالد غزال عن حياة المهاجرين المسلمين في إيطاليا والتي هدفت إلى تحليل الكيفية التي تأخذها صورة الآخر ما بعد الوفاة من خلال دراسة موضوعات متعلقة بمواقع الدفن والمواجهات بين المهاجرين والمؤسسات، والرأي العام حول احترام الطقوس الخاصة بممارسة الدفن الإسلامية ودفن الموتى في الموطن الأصلي، والآثار السوسيو ـ اقتصادية لنهاية الحياة عند المهاجرين (غزال، 2016: 5 ـ 10). وهذه الدراسة أدّت دوراً محورياً بالنسبة إلى هذا البحث من حيث الاستفادة في جانبها النظري وتناولها للبعد الثقافي الاجتماعي للموت.

وهنالك مجموعة من الدراسات العربية التي اعتمد عليها البحث مثل دراسة هند العقيبة وهي دراسة أنثروبولوجية تناولت المعاني الاجتماعية للتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت في سياق التغيرات الاجتماعية والاقتصادية بمنطقة الساحل السوري. وقد بحثت الدراسة في الوظيفة الاجتماعية للممارسات المجتمعية المصاحبة للموت والدلالات الرمزية لها موضحة في ذلك الأبعاد الدينية لمجموع العادات والتقاليد الممارَسة في حالة الوفاة، من خلال تقديم وصف مبني على الملاحظة لكل هذه الممارسات (العقيبة، 2007: 270 ـ 278).

ويعَد موضوع التغيُّر في عادات الموت من الاهتمامات المتزايدة في الدراسات العربية فنجد منها دراسة سامية حسين التي تناولت الموت في جانبَيه الثقافي والاجتماعي من خلال التغير في عادات الموت ومعتقداته. وقد نظرت هذه الدراسة إلى الموت باعتباره إحدى آليات الإنتاج الاجتماعي التي تعزز تماسك المجتمع واستمراره من خلال المقارنة بين الريف والحضر المصري. كما عملت هذه الدراسة على الكشف عن دور العامل الديني في استمرارية هذا التماسك (حسين، 2011: 353 ـ 443).

وكذلك دراسة سنية السيد التي تناولت ملامح التغير في عادات دورة الحياة عند البدو الحضريين في ما يتعلق بعادات الموت برصد ملامح التغير والثبات في عادات الموت بجانبيها المادي والروحي (سنية، 2011: 21 ـ 51).

الإطار النظري والمفاهيمي للبحث: إن أنسب النظريات التي تتوافق مع هذا البحث هي الاتجاه الفمينولوجي في علم الاجتماع، وبخاصة في ما قدمه كل من لوكمان وبيتر بيرغر حول تكوين الواقع الاجتماعي، فكلاهما يميزان بين الأفعال والواقع المشترك الذي يتكون من الخبرات والواقع الموضوعي إلى جانب الواقع الذاتي الذي ينعكس من المعنى المدرك للفرد، كما أن القيم والأفكار والمعايير هي التي تمثل الواقع الاجتماعي (بيرغر ولوكمان، 2000: 82 ـ 85؛ عبد الرحمن، 2003: 233 ـ 234).

ونظرية تشكيل الواقع الاجتماعي عند بيتر بيرغر تتوافق مع الرؤية النظرية للبحث من حيث كونه يسعى نحو تفسير المعاني التي تصبغها الأنا الفردية والمجتمعية على الموت، فبيرغر يعطي تفسيراً نظرياً لذلك من خلال تحول المعاني والخبرات الذاتية الموجودة

على مستوى وعي الفرد إلى معانٍ موضوعية يشارك فيها الفرد الآخرين بالمجتمع (ولاس وولف، 2010: 499).

مفاهيم الدراسة: (1) **الدين:** نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد (Geertz, 1996: 406). (2) **الموت الاجتماعي:** من المفاهيم التي أصبحت أكثر تداولاً في أدبيات علم الاجتماع وبخاصة في ظل المتغيرات التي نتجت من واقع ما بعد الحرب العالمية الأولى والفصل الاجتماعي تجاه الأقليات والعرقيات في جنوب أفريقيا، وفي تاريخ لاحق ما بعد حرب البلقان. ويشير المفهوم إلى الموت الذي يحدث بشكل متكرر من جراء الإبادة الجماعية والتطهير العرقي أو الرق أو الفصل العنصري أو الهوية الاجتماعية (Karlova, 2015: 10). (3) **ود اللحد:** المقصود به اللحد ولكن ينطق في العامية السودانية ود اللحد، ويعني الشق الذي يكون في جانب القبر موضع الميت جانب القبلة ويكون عرضه من 30 ـ سم وطوله حوالى مترين. (4) **عنقريب الجنازة:** وهو أداة ناقلة لجثمان الميت من منزلة إلى المقابر، والعنقريب يصنع من أشجار الخشب وينسج بالحبال أو سيور الجلد أو البلاستيك. وهو من العادات الثقافية المرتبطة بالجنازة بين أهل السودان. (5) **بيت البكا:** من المصطلحات العامية السودانية ويعني المكان الذي يقام فيه المأتم ودائماً يكون بيت المتوفي أو بيت أهله. وسمي بيت البكا لأن البكاء عنصر مهم ساعة موت عزيز ماء فيبكونه رجالاً ونساءً بصوت عالٍ (الطيب، 2010: 35).

منهجية الدراسة

1 ـ الأسلوب المنهجي للبحث: استخدم البحث المنهج الوصفي لأن الدراسة تعتمد في أسلوب تحليلها على المشاهدة والوصف والتشريح الاجتماعي للوفاة وما يصاحبها من أفعال اجتماعية وثقافية من خلال عيِّنة الدراسة لفهم الفعل الاجتماعي الذي عبَّرت عنه المقابلات، بالتركيز على الجوانب الاجتماعية والسلوكية لدعم الجوانب المعرفية في مجال دراسات الموت.

2 ـ طرق جمع البيانات.

أ ـ مجموعات النقاش والتي اعتمدنا فيها على المقابلات التي أجريناها في مكان العزاء (بيت البكا) ومقابر الدفن المختارة سواء كان مع أهل المتوفي أو الحاضرين من أجل واجب العزاء، والذين تتنوع خلفياتهم الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية، وهذا يساعد ويقوّي القدرة التحليلية لفهم البعد الاجتماعي والثقافي للموت.

ب ـ الملاحظة: حيت استخدمت الأداة في الملاحظات البسيطة التي قام بها الباحثان لأنماط السلوك المصاحبة منذ بدء إعلان الوفاة ودفن الميت وأيام العزاء عند أهل المتوفي.

3 ـ تصميم عيِّنة البحث: اختيرت عيِّنة قصدية للدراسة تتكون من 175 أسرة توفي أحد أفرادها، وذلك من خلال تتبُّع الباحثين لنشرة أخبار السادسة والنصف صباحاً والثامنة مساءً بإذاعة أم درمان والتي في نهايتها يذاع أخبار المتوفين ومكان الدفن والعزاء وذلك في الفترة الزمنية من تاريخ 1 ـ 2017/8/29.

وأيضاً اختار الباحثان عيِّنة قصدية لمقابر ولاية الخرطوم التي يوجد بها 236 مقبرة. وقد شملت المقابر التي خضعت للدراسة المقابر القديمة بولاية الخرطوم، وهي مقابر فاروق، واللاماب، وبري المحس بمدينة الخرطوم، ومقابر الصافية، وحلفاية الملوك، والشيخ خوجلي، والشيخ حمد بمدينة الخرطوم بحري، ومقابر حمد النيل، وأحمد شرفي، والبكري بمدينة أم درمان، وسبب اختيارها يرجع إلى أنها تمثل أقدم مقابر مدينة الخرطوم ووجودها في أكثر المناطق ذات الكثافة السكانية وأيضاً لما تمثله من رمزية اجتماعية ودينية.

أولاً: الموت في دراسات علم الاجتماع

دراسة الموت والوفاة هي من الدراسات الحديثة نسبياً في مجال البحث العلمي، وبالذات في علم الاجتماع؛ فحتى منتصف الخمسينيات من القرن العشرين لم يكن هناك وضوح لدراسات الموت من ناحية سوسولوجية، وإذا قدمنا استثناء في ذلك سنجده في المدرسة الكلاسيكية الفرنسية في علم الاجتماع. وقد يعزى نقص البحوث الاجتماعية في هذا المجال ربما إلى تردد كبير داخل المجتمع للتفكير في الموت.

لكن مع بداية التسعينيات من القرن السابق نلاحظ توسعاً هائلاً في دراسات الموت في الجامعات الأمريكية والبريطانية، وفق ظروف أملتها الوقائع الاجتماعية المحيطة بالموت، حيث أصبحت مقررات دراسات الموت من المناهج الأكاديمية التي تدرّس في قسم الاجتماع تحت مسمى علم اجتماع الموت والوفاة بالجامعات الأمريكية والبريطانية، منها على سبيل المثال جامعة يورك وكاليفورنيا وجامعة نيوكاسل. ويركز هذا الفرع على عدة موضوعات منها: النظرة السوسيولوجية للموت والوفاة والجوانب الاجتماعية للوفاة والموت (الجنازات والدين والموت والإعلام والموت) وعملية الموت (التشخيص النهائي، ونظريات مرحلة الموت والوفاة) والحزن والفاجعة.

لكن مع حداثة الاهتمام بدراسة الموت في علم الاجتماع لا يمكن تجاوز التراث النظري للموت في دراسات علم الاجتماع الكلاسيكية، فقد أشار هربرت سبنسر إلى أن التقدم الاجتماعي يعتمد على انفصال عالم المعيشة عن عالم الموتى، ثم قدم دوركايم نظريته في الانتحار المبنية على نظرية متطورة من الأنومي والتي قدم فيها أنماطاً مختلفة للانتحار أرجعها إلى ما أسماه «المرض الاجتماعي» (دوركايم، 2011: 237).

وقد أدت الدراسات عن الانتحار إلى نشر أبحاث واسعة ومتنوعة في دراسات التكامل الاجتماعي وبصرف النظر عن الانتحار، فمن الناحية السوسيولوجية غالباً ما تكون للأفراد

دوافع اجتماعية للتأثير في وقت وفاتهم. وقد لاحظ كل من توماس جيفرسون وجون آدامز أن البعض يميل إلى الانتحار بعد المشاركة في الاحتفالات والمناسبات الكبيرة. وقد استكشفت العديد من الدراسات التجريبية التي قام بها كل من فيليبس وفيلدمان ما يسمى «تأثير الذكرى السنوية» الذي تسبق فيه الأحداث الاجتماعية ذات الأهمية وفيات أقل من المتوقع، حيث تلاحظ أنه إذا كان بعض الناس منفصلين جداً عن المجتمع الذي ينتحرون فيه، فإن البعض الآخر قد يعلق على أنهم يؤجلون وفاتهم من أجل المشاركة في المناسبات الاجتماعية ذات الأهمية الكبيرة، وهنا يظهر تأثير الفكر الدوركايمي عن الانتحار (Riley, 1983: 389).

أما بالنسبة إلى الوظيفيين فقد اهتموا بقضايا الخسارة الاجتماعية وكيفية إعادة الإدماج والتماسك للنسق الاجتماعي بعد الموت. وهنالك من يذهب إلى أن من أبرز المؤثرين في نظرية الوفاة المجتمعي هو تالكوت بارسونز.

وفي مرحلة لاحقة للتنظير الاجتماعي للموت انتقلت بحوث الموت في علم الاجتماع إلى الدراسات التطبيقية والتي ظهرت في الدراسة التجريبية التي قدمها كل من مارشال وليفي عن التنشئة الاجتماعية للموت. وعلى النقيض من العمل النظري، فإن الأدبيات التطبيقية تبين أن البحوث الاجتماعية المتعلقة بالوفاة والموت كانت، ولا تزال إلى حد كبير، موضوعية. ومن أمثلة هذه الدراسات: المحرمات في الموت والأسباب الاجتماعية للوفاة والتخطيط للوفاة والتنظيم الاجتماعي للموت في المستشفى وطقوس الجنازة... إلخ.

وقد اهتم دارسو الاجتماع بقضايا مهمة في دراسة الموت مثل إدارة الموت والرعاية الصحية للموت في داخل المستشفيات وبخاصة أولئك المصابون بالأمراض المؤدية للموت مثل مرض السرطان (Exley, 2004: 189; Katz, 2003: 199-201).

أيضاً تظهر اهتمامات علم الاجتماع في دراسات الموت من خلال دراسات الديمغرافية وعلم الاجتماع السكاني في دراسة معدلات الوفيات العمرية والنوعية، والاهتمام بدراسة الموت الاجتماعي وهو من المصطلحات التي استخدمها علماء الاجتماع على نطاق واسع في الثلاثة عقود الأخيرة مثل زيغمونت بومان وهو في مجمله يشير إلى الموت الناتج من الفصل العنصري والتطهير العرقي أو القتل على الهوية والاضطهاد والإبادة الجماعية (Karlova, 2015: 10).

وقد اهتمت مباحث علم اجتماع الجسد بدراسة الموت من خلال العلاقة بين الجسد والموت، ولا سيَّما بالنسبة إلى الفرد الحداثي (شلنج، 2009)، فنجد بيتر بيرغر يرى أن الموت سمة أساسية للظرف الجسدي تتطلب من الأفراد تطوير آليات للتكيف معها، بمعنى أننا لا نستطيع فهم أهمية الجسد الاجتماعية إلا في سياق حتمية الموت، ويشرح ذلك بالقول إن الواقع المكوَّن اجتماعياً يضفي الناس عليه دلالات ذات معنى في علاقتهم به. لكن هذه الدلالات الذاتية تفرض واقعاً موضوعياً مختلفاً قد تنشأ عنه مشكلات وجودية للبشر تتعلق بذواتهم، هنا تظهر أهمية الموت عند بيرغر من خلال تحليله لكيفية عمل هذه المعاني والدلالات المشتركة، وهذا يعني أن الموت يهدد ويشكك في ما هو مسلَّم به مجتمعياً. إذاً

الموت عند بيرغر يمثل مشكلة للناس بسبب محدودية الجسد (Berger and Luckmmn, 1967: 4.23.43).

نجد مقاربة أخرى عن الموت في علم اجتماع الجسد عند أنتوني غدنز (Antony Giddens) الذي استطاع من خلال تحليله لمفهوم أسلوب الحياة الوصول إلى أن الحداثة خلقت ضغطاً متزايداً لدى الأفراد بخصوص الموت الذي يرونه أمراً مزعجاً لأنهم يدركون أنهم يعيشون في ظروف تتناقض والاستمرارية (Giddens,1991: 4.52؛ غيدنز، 2005: 87 ـ 95).

وهنالك من أدخل مشكلة الموت المعاصرة ضمن الاتجاهات المتطورة التي يتبناها الناس تجاه أجسادهم، بمعنى أن الموت يمثل مشكلة وجودية نتيجة للأشكال الحديثة للجسد (شلنج، 2009: 241 ـ 244).

وقد أثارت مجموعة من المتغيرات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية عالمياً مجموعة من التساؤلات حول أهمية مباحث الموت في علم الاجتماع، مثال ذلك متغير الإرهاب والموت الناتج منه وبخاصة بعد أحداث (أيلول/سبتمبر 2001) فقد ظهر مفهومان اجتماعيان للموت **أولهما** الموت من أجل الحماية و**ثانيهما** الموت المقدس. وقد أشار صامويل هنتنغتون (Samuel Huntington) إلى ذلك في ما أطلق عليه صدام الحضارات من خلال الحرب المتوقعة بين الحضارات تحت مسمى التشكيل الثقافي للسياسة الكونية (هنتنغتون، 1999: 293 ـ 304).

أيضاً يضاف إلى هذه المتغيرات التي تؤثر في دراسة الموت بعلم الاجتماع قضايا أخلاقية وإنسانية مثل قضايا الموت الرحيم والتبرع بالأعضاء وفق مقاربة الموت (النهدي، 2017: 3 ـ 16)، والاختلافات الثقافية بين المهاجرين المسلمين وغيرهم من الشعوب الأخرى وبين السكان الأصليين بالدول المُهاجَر إليها وبخاصة أوروبا كالاختلافات في قضايا دفن الموتى والشعائر الجنائزية المصاحبة، وكذا يرتبط بالهجرة الموت الناتج من المغامرة في الهجرات.

وعلى الرغم من هذه الكتابات البحثية في مجال الموت من الناحية الاجتماعية إلا أننا نلاحظ حتى الآن عدم ظهور مبحث خاص في دراسات علم الاجتماع تحت مسمى علم اجتماع الموت. وفي المقابل سنجد مستقبلاً واعداً للتخصص للإجابة عن التساؤلات الاجتماعية المتعلقة بالموت والتي لم يُجب عنها مثل: هل تصبح التنشئة الاجتماعية للوفيات حقيقة معترف بها؟ ما المعضلات الأخلاقية للموت الرحيم؟ هل يواصل الانتحار لأعداد متزايدة من كبار السن؟ هل تظهر أنماط جديدة من الفجيعة بالنسبة للأرامل في المستقبل؟ هل يتم إضفاء طابع مؤسسي على بيئات رعاية جديدة للمرضى الذين يعانون من مرضاً عضالاً؟ وغيرها من التساؤلات التي أفرزتها التغيرات الاجتماعية في العالم المعاصر (Riley, 2016: 392).

ثانياً: الموت في أبعاده الاجتماعية والثقافية في المجتمع السوداني

هذه الجزئية من البحث تحاول الإجابة عن العلاقة بين الموت وما هو اجتماعي وثقافي في المجتمع السوداني بالتركيز على مدينة الخرطوم العاصمة، وبصفة خاصة وسط المجتمع المسلم.

وفي ذلك ستتم مناقشة محاور تتعلق بالآتي: 1 ـ إعلان حالة الموت وما يعقبها من أفعال وسلوك اجتماعي. 2 ـ دفن الميت. ويجب أن نشير هنا إلى أن البيانات الواردة استندت إلى منهجية الوصف والتحليل باستخدام أداة المناقشات المفتوحة التي تستند إلى المقابلات وأيضاً أداة الملاحظة البسيطة.

1 ـ إعلان الوفاة اجتماعياً

قد يتم الإعلان عن الموت قبل حدوثه بالنسبة للحالات المرضية المستعصية، الأمر الذي يعني أن هنالك تهيؤاً اجتماعياً لتقبل حالة الوفاة والشروع في اتخاذ مواقف اجتماعية داعمة لأسرة المريض المتوقع وفاته.

هنالك حالة تحول اجتماعي تحدث بمجرد إعلان وفاة شخص، فالإعلان لا يعبر فقط عن حالة بيولوجية للموت وإنما يعبر عن حالة اجتماعية تتمثل بتشكيل بنية اجتماعية تكونها علاقات القرابة والجيرة والصداقة (وزملاء العمل أحياناً). هذا التشكيل يسعى مع أهل المتوفي لترتيب الجانب الاجتماعي للوفاة المتمثل بكفن المتوفي واختيار مقابر الدفن واختيار من يقومون بحفر القبر (ود اللحد)، وأيضاً تحضير صيوان العزاء ومستلزماته وتحضير الوجبات الغذائية. وقد بينت المقابلات الميدانية مع عيِّنة البحث أن إعلان حالة الوفاة في مجملها ليست متعلقة بالجانب البيولوجي للموت بقدر ما هي متعلقة بالجانب الاجتماعي والتي يعبَّر عنها في العامية السودانية بمصطلح «ستر الحال».

هنالك تحول اجتماعي آخر يتسم بالطابع الديني ويتمثل بصبغة المكانة الدينية للمتوفي بإضافة لفظ المرحوم لاسم المتوفي، وأحياناً يكتفي فقط بلفظ المرحوم وسط أسرة المتوفي، وهذه حالة عامة وسط المجتمع المسلم السوداني بكل أطيافه. استخدام هذا المسمى (المرحوم) هو تعبير اجتماعي ديني يتنافى مع إجماع أهل السُّنة الذين يرون عدم جواز ذلك (فتوى شرعية رقم 8217).

2 ـ كيفية الإعلان مجتمعياً عن الموت

يتم الإعلان عن الموت بعدة وسائل تقليدية وحديثة، أولها في محيط الجوار بسماع صوت بكاء النساء، أو من طريق المسجد، أما في محيط القربى فيتم من طريق وسائل التواصل المختلفة والآن يؤدي «الواتسآب» الدور الحاسم في ذلك. إضافة إلى ذلك فإن

هنالك بعض المظاهر ذات الطابع الاجتماعي تدل على إعلان الوفاة مثل التجمع حول مكان بيت المتوفي أو البدء في نصب صيوان العزاء.

وقد تعارف المجتمع على وسيلة مهمة لإعلان الوفاة وهي الإذاعة القومية عبر نشرة السادسة والنصف صباحاً والثامنة مساء، حيث يعلن فيها المتوفي مقروناً بإسم بالأقارب الأقربين من الذكور ومكان الدفن والعزاء.

ويقول المؤرخ والفلكلوري الطيب محمد الطيب في ذلك «أن إذاعة أم درمان بدأت في إذاعة أخبار الموتى مع بداية خمسينيات القرن الماضي وبدأت بكبار الموظفين ووجهاء المجتمع ... ورويداً رويداً قبل الناس أخبار الإذاعة في ما يتعلق بالموتى وصار يألفونها» (الطيب، 2015: 51).

ويعتبر إعلان الميت عبر الإذاعة من المؤشرات الدالة على الجانب الاجتماعي للوفاة، فالأمر يتجاوز الموت إلى التفاخر الاجتماعي، فمن الملاحظ أنه من المهم ذكر وظائف أبناء المتوفي وبخاصة الوظائف العليا، أما أخوان المتوفي وأبناء عمومته فيتم اختيار أشهرهم اجتماعياً (الطيب، 2010: 53).

3 ـ دفن الميت

من المتعارف عليه أن إجراءات دفن الميت في المجتمع السوداني لا تمر بتعقيدات قانونية ومجتمعية، فمجرد الانتهاء من غسل جنازة الميت وتكفينه يتم تشييعه إلى المقابر. فالثابت هو الإسراع في الدفن دون التقيد بميقات زمني.

أما عن طريقة نقل جنازة المتوفي إلى المقابر، فهذا يرتبط بقرب أو بُعد المقابر من منزل المتوفي. ففي حالة القرب تنقل الجنازة مشياً على الأقدام حيث توضع على عنقريب (يسمى محلياً عنقريب الجنازة). ويكون قد سبق ذلك إرسال مجموعة من الأقارب أو الجيران للإشراف على تحضير وحفر القبر، وبخاصة بالنسبة إلى المقابر القديمة بالعاصمة الخرطوم.

بالنسبة إلى اختيار مقابر الدفن فذلك يتوقف على عدة اعتبارات اجتماعية وثقافية تتعلق بالمتوفي:

أ ـ المكانة الاجتماعية.

ب ـ الانتماء الديني.

ج ـ جماعة القرابة.

ولتوضيح هذه الاعتبارات يجب الإشارة أولاً إلى تصنيف مقابر مدينة الخرطوم العاصمة من حيث التوزُّع الجغرافي والديني والتاريخي، مع ملاحظة أن معظم هذه المقابر توجد في أكثر المناطق كثافة بالسكان وتحتل موقعاً مميزاً. توجد بالخرطوم نحو 236 مقبرة تتوزع بين مدن العاصمة الثلاث وضواحيها، أكثر هذه المقابر شهرة هي:

(1) مقابر فاروق في المنطقة الجنوبية الشرقية لمدينة الخرطوم وقد ارتبطت بالفئات الأرستقراطية المتعلمة من السكان.

(2) مقابر الجريف غرب وتقع شمال شرق الخرطوم.

(3) مقابر بري المحس وتقع في شرق مدينة الخرطوم بالقرب من النيل الأزرق وقد ارتبطت بفئات السكان المقيمين في مدينة بري ويبدو عليها الطابع القرابي.

(4) مقابر بري اللاماب شرق مدينة الخرطوم وقد ارتبطت بالانتماء الديني للطريقة الصوفية الهندية.

(5) مقابر حلة حمد بمدينة بحري بالقرب من النيل الأزرق وتنسب إلى الشيخ الصوفي حمد ود أبومريومة.

(6) مقابر حلة خوجلي بمدينة الخرطوم بحري وتنسب إلي الشيخ الصوفي خوجلي عبد الرحمن.

(7) مقابر الجريف شرق وتقع شرق مدينة الخرطوم بحري.

(8) مقابر الشيخ الكباشي شمال مدينة بحري وبالرغم من بعدها الجغرافي إلا أن الدفن بها يكتسب بُعداً دينياً.

(9) مقابر أحمد شرفي بمدينة أم درمان وأغلب مستخدميها من طائفة أنصار المهدي.

(10) مقابر البكري بمدينة أم درمان.

(11) مقابر الشيخ حمد النيل غرب أم درمان وأغلب مستخدميها من الصوفية.

هذا التفصيل للمقابر يعتبر من وجهة نظرنا يمثل أهمية في تفسير الاعتبارات الاجتماعية والثقافية المرتبطة بالدفن، حيث نلاحظ أنه بالرغم من العدد الكبير للمقابر إلا أن هنالك تركيزاً واضحاً وسط السكان الحضريين للدفن في مقابر بعينها على الرغم من أنه لا توجد مساحات للدفن بها.

فالشاهد أن من حق أي فرد في مدينة الخرطوم أن يدفن موتاهم في أي من المقابر المتاحة، إلا أن الواقع يقول عكس ذلك، فالمكانة الاجتماعية للمتوفي وأسرته تحددان مكان الدفن. ونقصد بالمكانة الاجتماعية الوضع الاقتصادي، وعراقة السكن بالمدينة، والمكانة الوظيفية في هرم الدولة، فمن الملاحظ أن جميع حالات الدفن للموتى من ذوي الأسر ذات الدخل الاقتصادي المرتفع والتي تمت ملاحظتها أثناء جمع البيانات تركزت بالخرطوم في مقابر فاروق، وفي بحري في مقابر حلة حمد، وفي أم درمان في مقابر كل من البكري ومقابر أحمد شرفي، بينما بالنسبة للموتى الذين ينتمون إلى الأسر ذات الأصول القديمة بالعاصمة فقد تركزت بالخرطوم في مقابر بري المحس ومقابر البراري وفي أم درمان بمقابر البكري وفي الخرطوم بحري في مقابر حلة خوجلي. وكذلك الحال بالنسبة إلى الموتى أصحاب النفوذ السياسي بالمجتمع يلاحظ الدفن في هذه المقابر المذكورة.

ويُظهر الانتماء الديني لأسرة الفرد المتوفي العلاقة ما بين مكان الدفن والجماعة الدينية، فمثلاً هنالك ميل نحو دفن جميع موتى طائفة أنصار المهدي في مقابر أحمد شرفي بأم درمان، وأيضاً فإن الانتماء للطرائق الصوفية يحدد مكان الدفن في المقابر التي يوجد بها أضرحة أولياء الله الصالحين بالعاصمة الخرطوم كمقابر الشيخ خوجلي والشيخ حمد والشيخ الكباشي. ومن الملاحظات المهمة في هذا الصدد أن سكان جزيرة توتي وهي إحدى الجزر التي تقع في قلب مدينة الخرطوم لا توجد بها مقابر ولكن انتماءَهم الديني للشيخ حمد أبومريومة والشيخ خوجلي عبد الرحمن يجعلهم يتكبدون المشاق ونقل موتاهم عبر المراكب الشراعية لدفنهم في إحدى هاتين المقبرتين في مدينة الخرطوم بحري.

وأيضاً قد تؤدي القرابة دوراً مهماً في مسألة دفن الميت، وهذه يجب التوقف عندها كثيراً. فالمجتمع السوداني لا يوجد فيه مقابر ذات ملكية لأسرة معيَّنة كما هو الحال في بعض البلدان العربية، والمقصود بالعامل القرابي هنا أن الدفن يكون في المكان الذي دفن فيه الأقارب الأقربون كالأب أو الأم أو الأخ أو الزوج أو الزوجة. وقد يكون السبب في ذلك الاعتقاد الوجداني بجمع الأهل بعضهم مع بعض. وقد يكون اعتقاداً دينياً يتعلق بزيارة الموتى والدعاء لهم فكل ما كان الأهل والأقارب متجمعين في مقابر واحدة يسهل ذلك. وفي بعض الأحيان يكون المتوفي قد أوصى بدفنه بقرب عزيز لديه. ويدعم هذا الاتجاه الحرص المجتمعي على ضرورة دفن المتوفي في مكان إقامة الموتى الأقارب. وقد وكانت إجابات المبحوثين بالمقابلات الميدانية التي أجراها الباحثان حول السؤال لماذا تم الدفن في هذه المقابر دون غيرها؟ هو الرغبة في جمع المتوفي (المرحوم/ة) بأمه أو أبيه أو زوجته أو زوجه أو أحد أبنائه اعتقاداً بأن ذلك يجعله أكثر راحة في قبره.. ويظهر ذلك في حالات المتوفين خارج البلاد من المهاجرين أو الذين توفوا أثناء العلاج خارج الدولة وذلك رغم التكلفة العالية لنقل جثمان المتوفي.

هذا التوجه للدفن يمكن القول بأنه يدخل ضمن مفهوم الاختيار العقلاني من خلال مجموعة من المعتقدات التي تفسر الحياة بعد الموت برغم أن التفسير الديني لما بعد الموت هو تفسير يبعث على الاطمئنان والسكون بالنسبة إلى المسلمين، كما أن الدفن بجانب الأقارب الأقربين يتعلق كما أوضحته المقابلات المفتوحة بحاجة نفسية واجتماعية وذلك من خلال حضور الموت في ذاكرة الأحياء المرتبطة بقوة العاطفة ورمزية المكان (غزال، 2010: 9 ـ 10).

وسعياً لإثبات مكانة المتوفي المجتمعية نلاحظ أن بعض الأسر تعمل طبقة ترابية على المقابر لإعادة الدفن فيها وبخاصة في المقابر التي امتلأت ولا توجد بها مساحة للدفن، وذلك رغم الفتوى الصادرة من مجمع الفقه الإسلامي السوداني بعدم جواز ذلك (فتوى شرعية، 2004، رقم 16).

هذا النمط من الدفن ليس ناشئاً عن التمثلات الاجتماعية فحسب وإنما ناشئ عن مبادئ مجتمعية، وهذا يجعلنا أكثر ميلاً إلى ما ذهب إليه (موريس غودلييه) في أن العلاقات الاجتماعية لا توجد بين الأفراد والجماعات فقط بل توجد في الوقت ذاته في كل

من الأفراد والجماعات المشتركة في هذه العلاقات، وهو ما أطلق علية «الدفاع المفاهيمي والذاتي» (غودلييه، 2015: 38).

وقد تكون للعلاقات الاجتماعية المرتبطة بالجيرة أو الإقامة المشتركة أو التعاون اليومي دوراً في مكان دفن الميت، هذه تظهر في حالات الدفن للأفراد الذين لا ينتمون لأي من المعطيات الاجتماعية السابقة، ولكن عبرها يتم الدفن فمثلاً يكون المتوفي في المحيط الجغرافي لإحدى المقابر القديمة في العاصمة الخرطوم وتعيق بعض التعقيدات من دفنه في هذه المقابر، لكن علاقات الصداقة أو العمل أو السكن تتيح ذلك، (ففي مقابلة تمت مع شقيق أحد المتوفين في مقابر بري المحس أوضح لنا أنهم ليس من سكان المنطقة التي بها المقابر ولكن استطاعوا أن يجدوا مكاناً للدفن هنا من طريق صديق من ساكني بري لديه علاقات اجتماعية واسعة.

المكونات الثقافية والاجتماعية السابقة والخاصة بمكان دفن الميت تتطلب منا أن نكون حذرين في المضي بالقول إنها تمثل ثقافة المجتمع بقدر ما هي تمثل ثقافة جماعة. فالعاصمة الخرطوم هي نموذج لدمج جماعات بشرية تنتمي لأصول متنوعة ذو مكوِّن قائم على علاقات سياسية ودينية أفرز صفوة ذات نفوذ اقتصادي تمثل جماعات وفق انتماءات سياسية ودينية وطائفية. فمن مشاهداتنا ومعايشتنا للمجتمع نلاحظ بأن المكون الثقافي خارج العاصمة ليس لديه اعتبارات سياسية أو دينية أو اقتصادية لمكان الدفن. أيضاً هنالك قطاع كبير في المجتمع لا يعير اهتماماً لمكان دفن الميت.

4 ـ حول دفن الميت

عند وصول جنازة الميت إلى المقابر يتحلق المشيعون حول «عنقريب جنازة» الميت وبصوت عالٍ يقول أحدهم «الفاتحة» وترفع اليدان وتقرأ سورة الفاتحة على روح المتوفي. ثم تقام صلاة الجنازة على الميت بداخل المقابر حيث يخصص مكان لذلك. ويسعى عدد كبير من المشيعين للمشاركة في نقل جثمان الميت إلى داخل القبر وإهالة التراب عليه. وبمجرد الانتهاء من مرحلة الدفن يبدأ الحديث عن مآثر الميت بالقرب من قبره وشكر جميع من حضر على مواساة أهل الفقيد، ثم يختم «بالفاتحة» على روح الميت.

ومن المشاهدات والملاحظات حول الدفن وبخاصة في حالة المتوفين خارج البلاد، أن كثيراً من أهالي المتوفين لا يقبلون دفنهم في داخل التابوت ويميلون إلى تكسيره ثم دفن الميت، وذلك لاعتقادات دينية محلية تتمثل بضرورة أن يتم الدفن داخل «ود اللحد» وهو المسمى الشائع محلياً لعبارة اللحد، وأيضاً لاعتبارات نفسية وعاطفية ووجدانية حول جسد الميت. فليس من المعروف في الثقافة المجتمعية المتعلقة بدفن الميت أن يتم الدفن في نظام الغرف الجماعية. وقد أدى هذا إلى كثير من المشكلات للجاليات السودانية بالمهجر؛ فعلى سبيل المثال أشار الموقع الإلكتروني لسودانيز أون لاين أن خلافاً نشب بين الجالية السودانية المقيمة بالقاهرة في منطقة عين شمس مع محافظ القاهرة بسبب منع دفن الموتى من السودانيين وحفر قبورهم على طريقة اللحد. هذه الواقعة تمثل دلالة على

حرص سودانيي المهجر على دفن موتاهم بالسودان تحت مسمى «إكرام موتاهم». ومن ناحية أخرى قد يرجع ذلك إلى بعض الجوانب الدينية المرتبطة بكراهية دفن الميت داخل التابوت حسب الفتاوى الصادرة في هذا الشأن (فتوى شرعية رقم 17833).

خاتمة

تمثل دراسة الموت في جميع تخصصات العلوم الاجتماعية عبئاً ثقيلاً على الباحثين والدارسين وجدانياً ونفسياً، فكان من الطبيعي أن نشهد نقصاً ملحوظاً في دراسات الموت وبخاصة في المجتمعات العربية.

ونظن أن البحث الذي بين يدينا قد خرج عن المألوف في الدراسات التطبيقية لعلم الاجتماع بالمنطقة العربية، وذلك لدراسته الموت كحالة اجتماعية ثقافية منعزلة عن الواقع الديني، وأيضاً ميل البحث إلى الفصل بين ثقافة الجماعة المجتمع من خلال البحث عن المعاني الاجتماعية التي تصبغها الجماعة على جميع المراحل التي يمر بها الموت مجتمعياً.

ومن أهم ما خلص إليه البحث حول العلاقة بين الموت والمجتمع والثقافة في مدينة الخرطوم يتمثل بإعادة الموت لتشكيل البنية الاجتماعية في إطار القرابة والجوار، وأن إعلان الوفاة ارتبطت بمجموعة معانٍ اجتماعية يصبغها المجتمع على الموت تتكون من الواقع الموضوعي والواقعي للحياة المعايشة. كذلك ارتبط دفن الميت بمجموعة من الاعتبارات لها بعدها الاجتماعي والثقافي مثل المكانة الاجتماعية والاقتصادية والدينية ومكان السكن بالنسبة إلى المتوفي وأسرته. كما أن البحث توصل إلى أن الأبعاد الاجتماعية والثقافية التي ترتبط بدفن الميت هي تعبير عن ثقافة الجماعة اكثر من أنها تمثيل لثقافة المجتمع. وأخيراً فإن البحث كشف عن تلك التقاطعات بين الدين والثقافة في مسألة الموت.

ملاحق البحث

ملحق رقم (1)

فتوى صادرة عن الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية موضوعها إطلاق لفظ (المرحوم) و(المغفور له) على المتوفي

رقم الفتوى: 8217

س: سمعت بعض الكلمات التي يرددها بعض الناس، فأريد أن اعرف ما هو موقف الإسلام من هذه الكلمات؟ على سبيل المثال: عندما يتوفى شخص معين يقول بعض الناس: (المرحوم فلان)، وإذا كان ذا منصب كبير قالوا: (المغفور له فلان) فهل هم اطلعوا على اللوح المحفوظ وعرفوا أن فلانًا مغفور له وفلانًا مرحوم؟ لذا كان من الواجب علي التساؤل

حول هذه النقطة، وقد قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ**﴾ أفتوني.

ج: ثبوت مغفرة الله لشخص أو رحمته سبحانه إياه بعد موته من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلاّ الله تعالى ثم من أعلمه الله بذلك من ملائكته ورسله وأنبيائه، فإخبار شخص غير هؤلاء عن ميت بأن الله قد غفر له أو رحمه لا يجوز إلاّ من ورد فيه نص عن المعصوم ﷺ وبدون ذلك يكون رجمًا بالغيب، وقد قال الله تعالى: ﴿**قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إلا اللَّهُ**﴾ وقال: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا. إلا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ**﴾ ولكن يرجى للمسلم المغفرة والرحمة ودخول الجنة فضلاً من الله ورحمة، ويدعى له بالمغفرة والرحمة بدلاً من الإخبار عنه بأنه مرحوم مغفور له، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ وفي [صحيح البخاري] عن خارجة بن زيد بن ثابت أن أم العلاء ـ امرأة من الأنصار قد بايعت النبي ﷺ ـ أخبرته أنه اقتسم المهاجرون قرعة فطار لنا عثمان بن مظعون فأنزلناه في بيوتنا فوجع وجعه الذي توفي فيه فلما توفي وغسل وكفّن في أثوابه دخل رسول الله ﷺ فقلت: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله، فقال رسول الله ﷺ، «وما يدريك أن الله أكرمه؟»، فقلت: بأبي أنت يا رسول الله، فمن يكرمه الله؟ فقال: «أما هو فقد جاءه اليقين، والله إني لأرجو له الخير، والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي، قالت: فوالله لا أزكي أحدًا بعدُ أبدًا».

وقوله ﷺ «والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي» هذا كان قبل أن ينزل الله قوله تعالى: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا. لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾ الآية، وقبل أن يعلمه سبحانه أنه من أهل الجنة.

وبالله التوفيق. وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

ملحق رقم (2)

فتوى صادرة عن مجمع الفقه الإسلامي السوداني

موضوعها عمل طبقة ترابية على المقابر لإعادة الدفن فيها

تاريخ الفتوى: 7 ذي القعدة 1425هـ يوافق 2004/12/18

رقم الفتوى: 16

السؤال: ما هو الحكم الشرعي في ردم المقابر القديمة التي امتلأت بطبقة من التراب على ارتفاع متر أو أكثر وتثبيت هذا التراب بواسطة الآليات الثقيلة وذلك بغرض إعادة الدفن بها.

الفتوى: إنَّ هذا العمل لا يجوز لما ثبت بالآثار الصحيحة أنَّ الأموات يتأذون بما يتأذى به الأحياء، وأنَّ احترام الميت في قبره كاحترامه في داره حياً، ولأنَّ هذه القبور موقوفة على أصحابها، وأنها منازلهم ومحل تزاورهم فلا يجوز التعدي عليها، بل يحرم وطؤها

بالنعال والجلوس عليها، كما أنَّه لا توجد ضرورة أو حاجة شرعية تدعو إلى هذا العمل لإمكان تخصيص مكان آخر لدفن الموتى يفي بالحاجة.

والله الموفق.

ملحق رقم (3)

فتوى حكم الشرع في وضع الميت بعد تكفينه في صندوق محكم ووضعه في القبر

رقم الفتوى: 17833

السؤال: ما حكم الشرع في وضع الميت بعد تكفينه في صندوق محكم ووضعه في القبر؟

الفتوى: السنة ألا يدفن الميت في صندوق لأن ذلك لم يفعله النبي ﷺ ولا الصحابة من بعده، لكن المشروع تكفينه في ثلاثة أثواب بيض ووضعه في لحد في قبره.

المراجع

بيرغر، بيتر وتوماس لوكمان (2000). **البنية الاجتماعية للواقع: دراسة في علم اجتماع المعرفة.** ترجمة أبوبكر باقادر. عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع.

حسين، سامية (2011). «عادات ومعتقدات الموت بين التقليدية والحداثة: دراسة أنثربولوجية في محافظة الدقهلية.» **مجلة كلية الآداب** (جامعة المنصورة): العدد 48.

دوركايم، إميل (2011). **الانتحار.** ترجمة حسن عودة. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

السيد، سنية (2011). «ملامح التغير في عادات دورة الحياة لدى بدو الحضر: عادات الزواج والموت.» **المجلة الاجتماعية** (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية): السنة 48، العدد 3.

شلنج، كرس (2009). **الجسد والنظرية الاجتماعية.** ترجمة منى البحر ونجيب الحصادي. أبو ظبي: دار العين للنشر.

شورون، جاك (1984). **الموت في الفكر الغربي.** ترجمة كامل يوسف حسين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة؛ 76)

الطيب، محمد الطيب (2010). **بيت البكا.** الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر.

عبد الرحمن، عبد الله محمد (2003). **النظرية في علم الاجتماع.** القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

العقيبة، هند (2007). «المعاني الاجتماعية للتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت وعاداته.» **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية** (جامعة دمشق): السنة 23، العدد 2.

غدنز، أنتوني (2005). **علم الاجتماع.** ترجمة وتقديم فايز الصباغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

غزال، محمد خالد (2016). «تمثل الآخر في الحياة الأخرى: المسلمون وغير المسلمون في فضاء البرزخ» (بحث قدم في ندوة **صورة الآخر: نظرات متقاطعة.** المنامة: مشروع نقل المعارف).

غودلييه، موريس (2015). **الجماعة ـ المجتمع ـ الثقافة: ثلاثة مفاتيح لفهم الهويات المتنازعة.** ترجمة شقيب مصطفى. بيروت: دار الفارابي.

محمد، يشوتي (2017) «خطاب الموت.» **مجلة علامات:** العدد 15، تموز/يوليو <http://www.saidbengrad.net>.

النهدي، الحبيب (2017). «التبرع بالأعضاء: وجهة نظر انترو ـ سوسيولوجية» 2 أيلول/سبتمبر، <http://www.anfasse.org>

هنتنغتون، صامويل (1999). **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي.** ترجمة صلاح الشايب. القاهرة: دار سطور للنشر.

هيدغر، مارتن (1977). **موت الإنسان.** ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

ولاس، روث أليسون وولف (2010). **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع.** ترجمة محمد عبد الكريم الحوراني. عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.

فتاوى شرعية

فتوى رقم 8217، 2017/09/09 (إطلاق أسم المرحوم أو المغفور له على المتوفي)، <http://www.alifta.net/fatawa/fatawaDetails.asp>.

فتوى رقم 16، 2004/12/18، (عمل طبقة ترابية على المقابر لإعادة الدفن فيها)، <http://aoif.gov.sd/au>.

فتوى رقم 17833، 2017/10/03، (دفن الميت في صندوق) <http://www.alitfa.net.asp>.

Berger, Peter L. and Thomas Luckman (1967). *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane.

Exley, Catherine (2004). «The Sociology of Dying, Death and Bereavement.» *Sociology of Health and Illness*: vol. 26, no. 1, p. 189.

Geertz, Clifford, (1996). *Religion as a Cultural System*. Edited by Michael Banton. London: Travistock publication.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-identity*. London; Cambridge, UK: Polity Press.

Katz, J. S. and S. Peace (2003). *End of Life in Care Homes: A Palliative Care Approach*. London: Oxford University Press.

Královà, Janah (2015). «What is Social Death.» *Journal Contemporary Social Science*: vol. 10, no. 3.

Riley, John, (2016), «Dying and the Meanings of Death: Sociological Inquiries.» *Annual Review of Sociology*: vol. 9, no. 191.

مراجعات كتب

الحالة الدينيّة في تونس 2011 ـ 2015: دراسة تحليلية ميدانية

الإشراف العام برئاسة التحرير منير السعيداني

(الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018). 4 ج (1800 ص).

ساري حنفي
أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت.

لم يحظَ علم الاجتماع الديني في الوطن العربي بالاهتمام الذي يفترض أن يعطى في منطقة يمثل الدين جزءاً أساسياً من المنظومة الثقافية والأخلاقية وتعصف فيها ظواهر اجتماعية حادّة منها الطائفية والتطرف. وأن يتم تناول الظاهرة الدينية فقد ركزت أغلبية الدراسات والأبحاث على تفسير ظاهرة تصاعد الخطاب الديني، وما أفرزه من حركات احتجاجية وتيارات من العنف السياسي، واستُحضرت العوامل الجيوبوليتيكية لأسباب تتعلق بإنتاج معرفة سريعة لخدمة مراكز التفكير والسياسات المضادة للإرهاب. ولم تدرس الحالة الدينية باعتبارها ظاهرة متشعبة ومتجذرة بعلاقتها مع التاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة إلا في دول قليلة، مثل مصر (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ومركز دال للأبحاث، 2016) والمغرب (مركز المقاصد للدراسات والبحوث، 2016) وتونس (منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، المرصد الوطني للشباب، والمعهد العربي لحقوق الإنسان، 2016) و(مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018). في هذه المقالة سأركز على الدراسة الأخيرة حول الحالة الدينية في تونس 2011 ـ 2015. هذا العمل العميق، ببعديه النظري والميداني، ذو 1800 صفحة من أربعة مجلدات وشارك فيه ما يناهز الخمسين باحثاً بإشراف منير السعيداني، أستاذ علم الاجتماع في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس. فهذا التقرير مبني على جهد جبار يشمل بحث بالاستمارة على 1800 مستجوب. كما رُوجع الكثير من الأدبيات النظرية والأمبيريقية (الأكاديمية، وعلى صفحات الصحف اليومية، والمواقع الإلكترونية وشبكات التواصل الاجتماعي) حول ظواهر الدين والتديُّن، ومتابعة حثيثة ودقيقة لما جريات الأحداث في تونس منذ 2011 بما في ذلك رصد للأحداث والتصريحات والمواقف والممارسات والظّواهر المتعلقة بالحالة الدينية. وهناك تتبع للفاعل الديني والسياسي في الحقل الديني بما في ذلك التنظيمات السياسيّة

والنقابيّة والجمعياتية. إنه عمل علمي بامتياز تجاوز اللغة النضالية التي لحظناها في تقرير الحالة الدينية المعاصرة في مصر والذي أنتجته نفس المؤسسة (مؤسسة مؤمنون بلا حدود).

في هذه السطور التالية سأتناول أربع قضايا رأيتها مهمة وتستحق تسليط الضوء عليها: قوة وشكل التديُّن، العلاقة مع السياسي، الجدل العالمية والخصوصية في مواثيق حقوق الانسان، وأخيراً التنوع المذهبي.

أولاً: التديُّن: ازدياده وفرديته المعلمنة

كل المؤشرات في التقرير تدل على ازدياد التدين في تونس. فمثلاً يدل التقرير في احدى الجامعات على ارتفاع عدد النساء المحجبات من 16 بالمئة في 2006 إلى 66 بالمئة في 2016. وواضح أن رهانات الإسلام الإحيائي يتمثل بتعبئته لطلبة الجامعة. وهنا نجد تطوراً كبيراً في الأنشطة الطالبية للحركات الإسلامية والاستفادة من اللحظة الثورية لتحويل مقر الأمن في كلية الآداب في جامعة منوبة إلى مصلى. ولكن نسبة التديُّن في تونس (ضمن سكان الدولة) مقارنة بالسياق العالمي هو تدين وسطي حيث بلغ بحدود 70 بالمئة مقارنة مع متوسط البلدان العربية (77 بالمئة) (بن حفيظ، 2016).

أما شكل التديُّن في تونس فهو أقرب إلى الطقوسي والفردي المعلمن. فأقل من نصف المستجوَبين (47.5 بالمئة) كان محرك أفعالهم هو اتباع الحلال والحرام، مقابل الربع الذين يعتبرون مقياسهم هو المصلحة والمنفعة التي لا تخلو من الأنانية، وكذلك نسبة مهمة تتصرف بمنطق الفردانية وحرية الضمير واستقلال الذات.

وهذا مربوط بكون الحقل الديني يتصل فيه المحلي بالكوني ثقافياً واجتماعياً وسياسياً وهذا يكشف عن «امّحاء الحدود القوميّة وهجنة التمايزات الثقافيّة وترميق أشكال الوجود الاجتماعيّ الثقافيّ» (ج 1، ص 40) في تونس.

ثانياً: العلاقة مع السياسي

درس التقرير أصحاب المشهد الدينيّ من خلال المؤسّسات (وزارة الشؤون الدينيّة والمجلس الإسلامي الأعلى والجوامع والمساجد) ومن خلال التربية والبحث العلميّ والإعلام (المؤسّسة الزيتونيّة ومناهج التعليم الرسميّ والإنتاج العلميّ الدينيّ ووسائل الإعلام التقليدي والشبكات الاجتماعيّة والجمعيّات الثقافيّة الدينيّة). وكما بيَّن التقرير أن مسألة الدين والتدين في تونس تعد من أهم الملفات بالنسبة إلى السلطة السياسية. وهي أولوية «لا تستمدها من قيمتها الحقيقية أو رأسمالها الرمزي وإنما في تأمين نجاعتها واستمرار هيمنتها وعن ترك المجال للحركات الإسلامية» (ج 1، ص 256).

وقد تطورت الجامعة لتشمل عدة وحدات بحثية وأربعة معاهد: المعهد العالي لأصول الدين بتونس؛ المعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة؛ مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان؛ والمعهد العالي للخطابة والارشاد الديني بالقيروان.

تاريخياً قامت المؤسسة السياسية الاستبدادية بترويض المؤسسة الدينية وتهميش جامعة الزيتونة. ولكن كان هناك إصلاح للمناهج في جامعة الزيتونة من خلال مزج بين العلوم الدينية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. وربما كان يحلم بهذا الإصلاح رموز الزيتونة التاريخية الشيخ الطاهر بن عاشور والطاهر الحداد. وتوظيف أساتذة من خارج المؤسسة الزيتونية للتدريس. ورغم أهمية هذا الإصلاح، في نظري، فقد بيّن التقرير أن هذا المزج قد نظر له الزيتونيون بعين الريبة كونه شغل حيزاً مهماً من برامج الإجازات فأربك الطلاب وتراجع مستوى الاختصاص الديني ومتانته (ج 1، ص 200).

ولكن ما أثار انتباهي هو قوة المنهاج التربوي التونسي في شرحه للدين والتديُّن بما فيه من تنوع وتعدد. ووجود كتاب حول التفكير الإسلامي للسنة الرابعة من التعليم الثانوي آداب. فإضافة إلى المصادر التراثية الأساسية كفقرات من كتابَي **الرسالة** للشافعي و**الموطأ** و**إحياء علوم الدين** للغزالي و**بداية المجتهد** لابن رشد، فقد اشتمل الكتاب على مراجع حديثة من مالك بن نبي، محمد إقبال، وعبد الله العروي (ج 1، ص 230 ـ 232) وقد قامت السياسة التعليمية على مرتكزات أربعة: المرتكز **الأول** العقلانية بوصفها مبدأً من مبادئ التنوير التي لا تتناقض مع جوهر الإسلام ومقاصده، ولكنها عقلانية مجردة في غالبها، تغلب التوظيف التقني للعقل الأداتي في معالجتها للإشكالات المطروحة: ومثال على ذلك النزعة الانتقائية التي جعلت من قصارى مطمحها المماثلة بين المثل الحديثة والمثل الدينية، غير منتبهة إلى المفارقات الناجمة عن ذلك. وكما يبين التقرير أنه كان من الأحرى تبنّي دعوة طه عبد الرحمن من توليد آليات منهجية منبثقة من رحم المجال التداولي العربي الإسلامي (ج 1، ص 255). أما المرتكز **الثاني** فهو العلمانية الجزئية وهي علمانية لا تصادم صراحة الدين. والمرتكز **الثالث** هو المركزية التربوية والتعليمية وقد سبب ذلك، على الرغم من أهميته، إلى عدم مراعاة خصوصية المناطق. والمرتكز **الأخير** هو المدرسة الإصلاحية التونسية على خطى سالم بوحاجب ومحمد النخلي ومحمد الطاهر بن عاشور.

ونظراً إلى أهمية الإصلاح الذي تعرضت له مناهج التربية الدينية والمدنية في مرحلة الوزير محمد الشرفي (1989 ـ 1992) ومرحلة مدرسة الغد (2002 ـ 2007)، فلم يتم تغيير يذكر للمناهج حتى بعد مضيّ خمس سنوات على الانتفاضة التونسية (ج 1، ص 232).

يشير عبد الحق الزموري بحق أن هناك دوراً كبيراً للأكاديميين التونسيين في الجدل في القضايا الدينية في كل من الأعلام والسياسة والمجتمع المدني، وقد بني ذلك على دراسات كثيرة أكاديمية. وقد تم حصر 254 أطروحة ماجستير ودكتوراه من 2011 إلى 2015 حول الحقل الديني أغلبهم في الدراسات الإسلامية. هذا وقد خفّ الطابع السجالي الذي كان يتسمّ به الإنتاج المعرفي قبل 2011 بسبب الهم النضالي القمعي للدولة التونسية ضد حركات الإسلام الاحتجاجية. كما بدأت تونس في إنتاج معرفة حول الاقتصاد

والتمويل الإسلامي وأُنشئت الجمعية التونسية للاقتصاد الإسلامي.

كما يظهر التقرير حجم الشرذمة الحزبية في تونس بين الأحزاب السياسية. فهناك أكثر من 8 أحزاب إسلامية وسطية و6 أحزاب ذات اتجاه سلفي إضافة إلى أحزاب كثيرة غير دينية. وحسب عبد اللطيف الهرماسي منذ الثورة التونسية مثّل الدين والموقف منه مبرراً وأداة للاستقطاب الأيديولوجي والدفع إلى تقسيم المجتمع على منوال انقسام النخب بين شق حداثي ـ علماني وشق محافظ ـ إسلامي بتراشقان التهم وبدفع كلاهما إلى شيطنة الآخر على الرغم من محاولات الإسلاميين المستنيرين أو الحداثيين المعتدلين (ج 1، ص 237).

ثالثاً: الجدل حول العالمية والخصوصية في مواثيق حقوق الانسان

كتبت رباب العياري فصلاً حول المعاهدات والاتفاقيات الدولية ذات العلاقة بالشأن الديني موضحة الجدل الذي حصل في تونس حول الدستور وكذلك مواءمة هذه المعاهدات للخصوصية التونسية. فقد اعتبرت أن الجدل متمحور حول التراث والحداثة، وأن مفاهيم حقوق الإنسان قد التبست بسبب استنادها إلى الخصوصية الثقافية الدينية. وأرى في ذلك تبسيطاً لغناء الجدل حول العلاقة بين العالمية (Universality) والخصوصية. إن كانت هناك ضرورة لعالمية بعض المفاهيم، مثل حقوق الإنسان، فإن عالميتها غير ممكنة إلا إذا كانت محل (شبه) إجماع بين الثقافات، لا تجربة مستوردة من السِّياق الأوروبي ـ الأمريكي. مثلًا، «هل الديمقراطية عالمية؟»، نعم، ولكن كقيمة عالمية متخيلة (An Imaginary)، لا كنموذج يتم تصديره. وكما بيَّن فلورين غينار (Guénard, 2016) أن الديمقراطية ليست مفهوماً غائياً، وإنما هي تجربة تاريخية (Rosanvallon, 2008) كسبت معياريتها من خلال عملية التعلم التاريخي الإنساني مفتوحة المآل، والتي أفضت إليها الثورة الفرنسية، ثم الانتقال إلى الديمقراطية في الثمانينيات من القرن الماضي في أمريكا اللاتينية، ثم في أوروبا الشرقية والوسطى في التسعينيات، وأخيراً مع العام 2010 في بعض البلدان في الوطن العربي (ما يدل على ذلك الشعارات التي يرفعها المتظاهرون والموسومة بالحرية والكرامة). ويمكن ضرب مثال آخر على عالمية المساواة بين الجنسين باعتبارها متخيلة يجب جعله محلياً، حيث تطبيقها يستدعي النظر في الأحوال الزمكانية لمعرفة كيفية موضعة المساواة ضمن القيم المجتمعية الأخرى المتنافسة في كل مجتمع. أستحضر هنا بعض الباحثين الإسلاميين أو المحافظين الذين يرون أن التضامن الأسري قيمة مهمة ويدفعون باتجاه التعددية القانونية لاستيعاب العصر التعددي (Berger, 2014) الذي نعيشه. واستحضر هنا أيضاً نانسي فريزر (Fraser, 2012) التي تعتبر قضية الطبقية وتقاسم الثروات كقيمة منافسة لقيمة المساواة التي تتبناها الحركة النسوية السائدة ذات الطبيعة الاستحقاقية (Meritocracy). ما نشهده اليوم ليس

أزمة عالمية المفاهيم كالديمقراطية أو عدم المساواة الاجتماعية، وإنّما أزمة في المتخيَّل، أي كيفية تحويل مخيال الديمقراطية إلى نموذج قابل للتطبيق في سياق معين.

رابعاً: التنوع المذهبي

يكشف المجلّد الثالث من التقرير حالة مذهلة من التنوع المذهبي في بلد يبدو في الظاهر هيمنة كلية للمذهب المالكي. فالمذهب الحنفيّ، وريث السلطنة العثمانية، كان مذهباً رسميّاً قبل نشأة النظام الجمهوري سنة 1957 ولكن لأسباب كثيرة فقد ضعف كثيراً. وهناك أيضاً إسلام شعبي متمثل بالطرائق الصوفية الذي امتاز بوجود كثيف منذ القرن الثالث عشر تاريخيّاً في بعض المناطق التونسية حيث أحصي أكثر من مئة زاوية. ومن الخصوصية التونسية هو وجود وليات نساء ومنهن عائشة المنوبية. وقد عانت الطرائق الصوفية والزوايا دولة الاستقلال ورفعها لشعارات التحديث ودولنة المجتمع حيث حُجرت أملاكهم الوقفية وحُصرت أنشطتهم. فقد اضطرت زاوية سيدي البشير الزواوي (الزاوية الباشيرية) إلى تحديد شديد لنشاطاتها وتحولها في أواخر التسعينيات من القرن الماضي إلى اجتماع سنوي إلى (أو زردة سيدي البشير) إلى مهرجان ثقافي ديني تشرف عليه السلطة المحلية وخلايا الحزب الحاكم في بنزرت مع تغييب كامل لمشايخ الزاوية. وقد أدى الخلط بين الدعائي والثقافي لمثل هذه التظاهرة وابتعاد عن كل مدلول روحي تعبُّدي إلى سقوطها في الابتذال. لم تستطع قيم الوطن والولاء الأوحد له التي روَّجت له ما يسميه عبد القادر الزغل العلمانية الصامتة لدولة الاستقلال من تقديم مواطنة حقيقية بعدم تهديم الولاءات المحلية والعائلية والروحية للمجتمع الصوفي، وهذا ما دفع شباب منها إلى الالتحاق بالحركات الإسلامية الاحتجاجية. ولم تفهم هذه الحداثة كيف تتشكل الولاءات المزدوجة وتوازي العقل العلمي والأسطوري. وكما نوَّه له ليفي شتراوس أن الذهاب إلى الطبيب لا يمنع البحث عن الشيخ للمعالجة أيضاً.

أما تجربة الزاوية القاسمية فهي مثال على تسييس الطرائق الصوفية وتدجينها من جانب سلطة الدولة. فقد انخرط شيخ الطريقة القاسمية في حزب التجمع الدستوري الحاكم. وفي سنة 2008 تحولت مدينة الرديف، مقر الطريقة القاسمية، إلى مركز لانتفاضة الحوض المنجمي وقطباً لزخمها تنظيمياً وسياسياً وخطابياً. وبينما انخرط فيها الكثير من تابعي هذه الطريقة انحاز شيخ الطريقة، بلقاسم البلخيري، للنظام وساعده على قمع المتظاهرين (ج 3 ص 78). وبالتالي فعلى نقيض الكثير من الأفكار النمطية التي تعتبر التصوف حركة غير سياسية، فإن الطريقة القاسمية قد انخرطت في السياسة. وإن كانت بعض البلدان العربية كالإمارات ومصر تسعى لدعم الطرائق الصوفية وتسييسها فليس إلا لتكرر تجارب الولاء للأنظمة الاستبداد على طريقة الطريقة القاسمية. هذا وتتعرض الطرائق الصوفيّة منذ انتشار الحركات السلفيّة إلى الهجوم على بعض الزوايا وحرقهم بسبب اتّهامها بالقبوريّة والشرك والبدعة.

ويتجاوز التنوع السنّة فهناك أيضاً الإباضية والشيعة (أغلبهم تشيَّعوا دينياً أو سياسياً بعد الثورة الإيرانية في بداية الثمانينيات) واليهود والمسيحيين. ويسر القارئ موقف التوانسة من الآخر غير المسلّم بانفتاحات لا تجدها في الدول العربية الأخرى.

المراجع

بن حفيظ، عبد الوهاب (2016). «الدين وحرية الضمير: منعرج التحوّلات الكبرى.» في: **الحالة الدينية بتونس لسنة 2015.** تحرير منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، المرصد الوطني للشباب والمعهد العربي لحقوق الإنسان. تونس: منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية.

لطفي، عيسى (2018). «تجارب الانتظام الصوفي في تونس.» في: **الحالة الدينيّة في تونس 2011 ـ 2015. الجزء الثالث.** تحرير مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ومركز دال للأبحاث (محرران) (2016). **الحالة الدينيّة المعاصرة في مصر (2010 ـ 2014). الجزء الأول.** الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

مركز المقاصد للدراسات والبحوث (2016). **تقرير الحالة العلمية الإسلامية بالمغرب ـ العدد الثالث لسنة 2015.** الرباط: مركز المقاصد للدراسات والبحوث.

منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، المرصد الوطني للشباب والمعهد العربي لحقوق الإنسان (محررون) (2016). **الحالة الدينية بتونس لسنة 2015.** تونس: منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية

Berger, Peter (2014). *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Digital original edition. Boston: de Gruyter.

Fraser, Nancy (2012). «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History: An Introduction.» *FMSH-WP2012-17. 2012.* <halshs-00725055> (blog). 2012. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00725055/document>.

Guénard, Florent (2016). *La Démocratie Universelle : Philosophie d'un Modèle Politique*. Paris: Le Seuil.

Rosanvallon, Pierre (2008). «Democratic Universalism as a Historical Problem.» *Books and Ideas*, April, <http://www.booksandideas.net/Democratic-Universalism-as-a.html>.

ندوات

تقرير عن: الندوة الدولية العلمية الثانية حول العلوم الاجتماعية حول:

المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القاضي عياض ـ مراكش، 21 ـ 22 كانون الأول/ديسمبر 2018

إدريس ايتلحو(*)
رئيس المركز المغربي للبحث والدراسات الترابية وأستاذ باحث في السوسيولوجيا، جامعة القاضي عياض، مراكش ـ المغرب.

محمد الإدريسي(**)
باحث من المغرب.

ـ 1 ـ

على مدى يومين كاملين، نظم «المركز المغربي للبحث وللدراسات الترابية» بتعاون مع جامعة القاضي عياض بمراكش وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، وشراكةً مع مختبر الترجمة وتكامل المعارف (كلية الآداب ـ مراكش) ومختبر الجيومرفولوجية والبيئة والمجتمع (كلية الآداب ـ مراكش) ومختبر التفاعل الثقافي والتواصل والحداثة (كلية الآداب ـ المحمدية) وماستر النوع: الخطابات والتمثلات (كلية الآداب ـ المحمدية) وماستر الهشاشة: الفاعلون والفعل العمومي (كلية الآداب ـ مراكش)، الدورة الثانية من الندوة العلمية الدولية حول العلوم الاجتماعية في موضوع: «المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل» بعد النجاح والإشادة الوطنية والدولية بالنسخة الأولى التي اتخذت من «العلوم الاجتماعية في بداية القرن 21: أسئلة المقاربة والمنهج» موضوعاً لها[1].

حضر أشغال الندوة العلمية أزيد من عشرين متدخلاً من «الثقافات الثلاث»[2] (الطبيعيات، الإنسانيات والاجتماعيات) ينتمون إلى كليات الآداب والعلوم الإنسانية، العلوم القانونية والاجتماعية، العلوم والتقنيات، الاقتصاد والتسيير ومراكز التربية والتكوين، إضافة إلى العديد من المراكز والمعاهد البحثية المتخصصة من المغرب، فرنسا وتونس. قدم المتدخلون خلاصات أبحاثهم ودراساتهم العلمية ضمن ثلاث جلسات علمية، إضافة إلى محاضرة

(*) البريد الالكتروني: aitlhoudriss@gmail.com.
(**) البريد الالكتروني: mohamed-20x@hotmail.com.

(1) نشر تقرير علمي حول هذه الندوة على صفحات مجلة **إضافات** (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، انظر: (ايتلحو والإدريسي، 2017: 199 ـ 207).

(2) حول مفهوم «الثقافات الثلاث»، انظر: (Kagan, 2009).

افتتاحية للندوة، أعقبتهم ورشات علمية ومنهجية لطلبة الماستر والدكتوراه حول «تحليل الخطاب: من التحليل إلى التأويل، دراسة حالات» تحت إشراف رئاسة «المركز المغربي للبحث وللدراسات الترابية» وتأطير مجموعة من الأساتذة الباحثين المتخصصين في المناهج وتقنيات البحث العابرة للتخصصات. وفي الأخير، خصصت الجلسة الختامية لرفع التوصيات العلمية والأكاديمية من أجل البحث عن ربط جسور التواصل بين مختلف الفاعلين في حقل العلوم الاجتماعية.

اختار المنظمون موضوع «المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل» كعنوان رئيس للدورة الثانية من الندوة، نظرا للجدل الإيبيستمولوجي الذي لازال سؤال الكمي والكيفي يطرحه في حقل العلوم الاجتماعية مع دفاع الباحثين عن أهمية «التداخل الاختصاصي» والـ«عبر ـ منهاجي» في بناء الشروط الموضوعية للممارسة العلمية في تفاعلها مع «عالم اجتماعي» أضحى إنتاج الفعل الاجتماعي في إطاره غير منفصل عن إنتاج الفعلين الاقتصادي والسياسي خلال العقود الأخيرة. إن سؤال الكمي والكيفي اليوم هو إحياء للنقاش الإيبيستمولوجي الكلاسيكي حول العلاقة المنهجية والنظرية بين «الثقافتين»[3] (العلمية والأدبية) الذي بلغ ذروته خلال نصف القرن الأخير، في سياق الأزمة النظرية والمنهجية والسياسية التي تعيشها بعض أركان العلوم الاجتماعية خلال السنوات الأخيرة (Szelenyi, 2015: 4-7)؛ ليس فقط بدول الشمال وإنما كذلك بدول الجنوب. لذلك، نجد أن إعادة التفكير في سؤال المنهج قبل سؤال النتائج ضمن خطاب العلوم الاجتماعية بدول الجنوب له راهنيته الإيبيستمولوجية والانعكاسية في إطار البحث عن مزيد من الاغتناء بالتجارب التاريخية والنظرية للأصول العلمية (المدارس الكلاسيكية) والانفتاح على نسق الكونية وتجديد الحوار المنهجي بين التخصصات المختلفة.

تتجلى القيمة العلمية لهذه الندوة في كونها واحدة من أهم اللقاءات الأكاديمية بالمغرب والوطن العربي التي ضمت باحثين من مختلف العلوم والتخصصات (السوسيولوجيا، اللسانيات، الأدب، القانون، الاقتصاد، تدبير المقاولات، الرياضيات، الإحصاء، التعمير...) هاجسهم الأول تبادل الخبرات والتجارب وطرح سؤال المنهج خارج الدوائر الضيقة لتخصصات العلوم الاجتماعية، والبحث عن تجسير الترابط والتواصل مع باقي المجالات والتخصصات العلمية، ليس فقط في ما يخص النظريات والمفاهيم وبراديغمات الاشتغال وإنما كذلك المناهج والمقاربات وتقنيات البحث والتكوين. إضافة إلى ذلك، حملت هذه الندوة على عاتقها مهمة التفكير في قضايا المنهج في عمق نسق تدريس العلوم الاجتماعية، من خلال تأطير ورشات متعددة التخصصات من قبل أساتذة وباحثين من مختلف التخصصات العلمية والمؤسسات الأكاديمية لفائدة طلبة الماستر والدكتوراه لجعل سؤال المنهج

(3) حول مفهوم «الثقافتان»، انظر: (Snow, 1959).

ملازماً لقضايا التحصيل والبحث العلمي في العلوم الاجتماعية.

ـ 2 ـ

تركزت جلسات الندوة في ثلاث قضايا رئيسة، إضافة إلى ورشات لطلبة الدكتوراه:

ـ **أولاً**، مفاهيم إيبيستمولوجية ونظرية: تحديد وتجديد وآفاق وحدود؛

ـ **ثانياً**، المناهج، تحليل الخطاب والمساعدة على التأويل؛

ـ **ثالثاً**، تحليل الخطاب: الهندسة اللسانية وتنمية تحليل المعطيات؛

ـ **رابعاً**، ورشات لطلبة الدكتوراه حول «تحليل الخطاب: من التحليل إلى التأويل، دراسة حالات».

هدفت جل هذه الجلسات إلى تقديم أبحاث مستجدة حول راهنية النقاش الإيبيستمولوجي في القضايا المنهجية ضمن مختلف فروع المعرفة الإنسانية، مع التشديد على الأزمة المنهجية التي تعيشها هذه التخصصات، في ظل ضعف تمثل الفاعل الأكاديمي لمقولات التداخل الاختصاصي والـ «عبر المنهاجية»، والحاجة الملحة إلى تجسير التواصل بين التخصصات المعرفية من خلال المصالحة بين المناهج والتقنيات والمقاربات الإيبيستمولوجية، باعتبارها مطلباً ملحاً في ظل التحولات التي تعرفها العلوم الاجتماعية في عصر الثورة التكنولوجية الرابعة وهيمنة الذكاء الاصطناعي على شروط بناء وتمثل العالم.

خصصت **الجلسة الافتتاحية** لعرض ثلاث محاضرات علمية. **الأولى** لـ «د. ناجي رحمانية» (جامعة ليل ـ فرنسا) حول «المقاربة الكيفية والمقاربة الكمية: تحالف أم تعارض»، ركز فيها على مركزية سؤال الكم والكيف على امتداد تاريخ العلوم الاجتماعية وطبيعة التعارض الإيبيستمولوجي الذي طبع صورة هاتين المقاربتين في الممارسات العلمية المختلفة، الأمر الذي يستدعي ضرورة إعادة التفكير في الحوار والتكامل المنهجي داخل/بين العلوم الاجتماعية في السياق المعاصر. وفي المحاضرة **الثانية**، تناول إبراهيم منصوري، في مداخلة مشتركة مع الباحث المصطفى كاين الله (جامعة القاضي عياض ـ المغرب)، إشكالية الانتقال «من المتغيرات الكيفية إلى المتغيرات الدمى: هل يتأثر توافد المهاجرين المغاربة في الخارج على بلدهم الأصلي بالعوامل غير الاقتصادية؟» من خلال مقاربة منهجية مبتكرة قائمة على قياس العوامل غير الاقتصادية (المتغيرات الكيفية) بالاعتماد على المتغيرات الدمي (Dummy Variables) للوقوف عند تأثير العلاقة بين الشروط السياسية والاجتماعية للمجتمع المغربي وعودة المهاجرين إلى البلد من جهة، والانتقال من المقاربة الكيفية إلى المقاربة الكمية ضمن نسق البحوث الاجتماعية الجديدة من جهة أخرى. وفي المحاضرة **الأخيرة**، قارب أحمد بن الشيخ (جامعة القاضي عياض ـ المغرب) مسألة «تحويل أساليب البحث إلى ممارسة التقويم»، والتي تحظى براهنية منهجية وإيبيستمولوجية كبيرة ضمن نسق اشتغال العلوم الاجتماعية اليوم، من

خلال تحديد العلاقة بين التقويم والبحث، قياس مدى انفتاح التقويمين على مناهج العلوم الاجتماعية والقيمة المضافة التي يحملها الاهتمام بمسألة التقويم في العلوم الاجتماعية.

تمحورت النقاشات ضمن **الجلسة الأولى** حول «المفاهيم الإيبيستمولوجية والنظرية في القضايا المنهجية للعلوم الاجتماعية: تحديد وتجديد وآفاق وحدود» وترأسها عمار حمداش (أستاذ السوسيولوجيا بجامعة ابن طفيل ـ المغرب)، ساءل قيس مرزوق الورياشي (أستاذ السوسيولوجيا بجامعة محمد بن عبد الله ـ المغرب) «مجموعة النقاش كمنهاج عكسي»، وركز محمد بستان (باحث بالمعهد الوطني للتهيئة والتعمير ـ المغرب) على «إسهام التحليل الكيفي في الفعل العمومي»، وقاربت ضمنها سناء سعداني (باحثة بجامعة محمد بن عبد الله ـ المغرب) مسألة «المناهج الكيفية واستكشاف الظاهرة الاجتماعية»، وناقشت خديجة الحمداني (باحثة بجامعة محمد بن عبد الله ـ المغرب) «أهمية المنهج الكيفي في البناء المفاهيمي في العلوم الاجتماعية».

تركزت أشغال **الجلسة الثانية** حول «المناهج، تحليل الخطاب والمساعدة على التأويل» وترأسها محمد موهوب (أستاذ الفلسفة بجامعة القاضي عياض ـ المغرب)، وتناول ضمنها محمد مرتاح (أستاذ الأدب الفرنسي بجامعة القاضي عياض ـ المغرب) «تحليل الخطاب والقراءة التاريخية»، وركزت حكيمة لعلا (أستاذة السوسيولوجيا بجامعة الحس الثاني ـ المغرب) على «المناهج السوسيولوجية على محك الوعي الجمعي»، وقاربت فاطمة إبورك (أستاذة الفلسفة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، القنيطرة ـ المغرب) «المنهج الكيفي وتحليل المضمون في الخطاب الفلسفي: الآليات والفعالية»، وساءل بن محمد قسطاني (أستاذ السوسيولوجيا بجامعة المولى اسماعيل ـ المغرب) «نمو آفاق جديدة لمناهج أكثر ملاءمة» وختم يوسف السيسياوي (أستاذ الفلسفة بجامعة القاضي عياض ـ المغرب) بمداخلة حول «مقاربة الكوني والمحلي من خلال تقويم السياق الإيبيستمولوجي لإنتاج المعارف في العلوم الاجتماعية».

خصصت **الجلسة الثالثة** لمناقشة مسائل «تحليل الخطاب: الهندسة اللسانية وتنمية تحليل المعطيات»، وترأسها محمد لعريصة (أستاذ الفلسفة بجامعة القاضي عياض ـ المغرب)، وتطرق فيها عز الدين غازي (أستاذ اللسانيات بجامعة القاضي عياض ـ المغرب) وأيمن الخليفي (أستاذ علوم الحاسوب والمعلوميات بجامعة السربون ـ فرنسا) ورحاب بوشلاغم (أستاذة اللسانيات بالمعهد العالي للتدبير باردو ـ تونس) إلى «استخراج وتصنيف الرأي في وسائل التواصل الاجتماعي: نصوص من العامية المغربية نموذجاً»، وتناول محمد عبد ربي (أستاذ السوسيولوجيا بجامعة الحسن الثاني ـ المغرب) «التحليل الموضوعاتي: منهجية ناجعة لتحليل المعطيات الكيفية»، وركز طارق زهران (أستاذ التدبير والمقاولاتية بجامعة القاضي عياض ـ المغرب) على «البراديغمات الإيبيستمولوجية: استشكالات حول الواقعية النقدية»، وانفتح جواد دابونو (جامعة الحسن الأول ـ المغرب) على

مسألة «المنهجية المتعددة التخصصات في تحليل الخطاب الترابي في إطار نهج تدبير المعرفة»، وختم كل من إدريس آيتلحو وأبا عبيدة عبد الجميل (جامعة القاضي عياض ـ المغرب) بمداخلة طرحا فيها إمكان «ابتكار مناهج للتفكير في بناء المعرفة ومرجعيات التحليل والتأويل: إسهام برنامج (IRAMUTEQ) في تحليل الخطاب».

اختتمت أشغال الندوة العلمية بتقديم وتأطير ورشتين منهجيتين لفائدة حوالي 50 طالب في سلك الدكتوراه حول موضوع «تحليل الخطاب: من التحليل إلى التأويل، دراسة حالات» من قبل الأساتذة المشاركين في الندوة، ركزت على المدخل إلى الفلسفة والآداب، وتم فيها تركيز التكوين على برنامج IRAMUTEQ وفلسفته المعلوماتية وكيفية استعماله في التحليل والتأويل».

ـ 3 ـ

جعلت هذه الندوة العلمية من سؤال المنهج عنواناً رئيسياً لنسختها الثانية، من خلال الانفتاح على القضايا الإيبيستمولوجية والنظرية والمنهجية المتحكمة في إنتاج نسق الممارسة العلمية في مختلف التخصصات المعرفية والأكاديمية، ما جعلها تتوسل برهان المصالحة المتعددة الأبعاد بين هذه التخصصات انطلاقاً من الإيمان بمزيد من الترابط الإيبيستمولوجي والمنهجي لتطوير نظريات ومقاربات جديدة قادرة على مواجهة الموجة الجديدة من سوقنة وسلعنة العالم التي انتقلت في الفعلين الاقتصادي والاجتماعي صوب الفعل العلمي والأكاديمي نفسه.

وأمام الغنى الكمي والنوعي في الأفكار والقضايا والتصورات المطروحة للنقاش، سنحاول التركيز على أهم النقط التي أثارتها المداخلات العلمية والنقاشات الإيبيستمولوجية التي أعقبتها، والتي تتماشى مع موضوع الندوة «المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل» وتتكامل مع موضوع النسخة الأولى «العلوم الاجتماعية في بداية القرن 21: أسئلة المقاربة والمنهج»:

ـ **أولاً**، أشاد جل المشاركين بالجهود التي يبدلها «المركز المغربي للبحث وللدراسات الترابية» (في شخص طاقمه ورئيسه إدريس أيتلحو) في سبيل إتاحة الفرصة لأساتذة باحثين من تخصصات وكليات مختلفة للاجتماع على طاولة واحدة والنقاش حول القضية الأكثر جدلاً وحساسية في حقل الإنسانيات والطبيعيات والمتعلقة بسؤال «المنهج». تعد هذه المرة الأولى التي تحتضن فيها جامعة القاضي عياض بمراكش (إذ لم نقل بالجامعة المغربية) ندوة علمية دولية من هذا الحجم تفتح أبوابها أمام السوسيولوجيا، علم السياسة، اللسانيات، الأدب، القانون، الاقتصاد، التدبير، الرياضيات، الإحصاء، التعمير... وتكمل مسار النسخة الأولى في الدفاع عن أهمية الحوار الإيبيستمولوجي بين التخصصات المتجاورة بالجامعة من أجل إنتاج معرفة علمية تنافسية وطنياً، إقليمياً ودولياً.

ـ **ثانياً**، تميزت جل الجلسات العلمية بحضور أساتذة وباحثين من تخصصات مختلفة على طاولة النقاش، الأمر الذي أسهم في فتح باب المناقشة الإيبيستمولوجية حول قضايا المنهج والطرائق البحثية خارج دوائر العلوم الاجتماعية الضيقة والانفتاح على تخصصات مجاورة (الرياضيات، الإحصاء، المعلومات، الاقتصاد، التدبير...) بحثاً عن أفق جديد لاستفادة الإنسانيات والاجتماعية من أحدث التقنيات المنهجية في حقل العلوم الدقيقة وضمان مزيد من الحوار المعرفي والمنهجي بين الباحثين من كلا الثقافتين داخل الجامعة.

ـ **ثالثاً**، ركزت بعض المداخلات الفلسفية على راهنية الاهتمام الفلسفي بقضايا المنهج، سواء ضمن نسق الممارسة الفلسفية المحلية والدولية أو في إطار الانفتاح على «فلسفة العلوم الاجتماعية» القادرة على حمل مشعل التداخل الاختصاصي وعبر ـ المنهاجية كسبيل للمصالحة بين الكمي والكيفي والتفسيري والتفهمي ضمن نسق إنتاج المعرفة الاجتماعية في السياق المغربي والعربي.

ـ **رابعاً**، جاءت المحاضرات الافتتاحية (خلال اليوم الأول من أشغال الندوة) لتطرح للنقاش قضية تمثل الباحث والأستاذ الجامعي للمناهج الكمية والكيفية ونظرته للتخصصات المجاورة ضمن نسق التدريس والتكوين الأكاديمي. ما زالت هناك مقولات «كلاسيكية» تؤطر إنتاج المعرفة الأكاديمية تفصل بين التخصصات وتقيس نجاعتها وفعاليتها النظرية والعملية انطلاقاً من تبني منهج على حساب آخر. والواقع أن سؤال المفاضلة الإيبيستمولوجية بين التقنيات والمناهج العلمية أضحى متجاوزاً في إطار الأدبيات الإيبيستمولوجية المعاصرة والجديدة لصالح التداخل والتعدد الاختصاصي سبيلاً لقياس فعالية البرامج العلمية لدى الجماعات العلمية الدولية. لذلك، فحضور الكمي و/أو الكيفي ضمن نسق الممارسة العلمية راجع إلى طبيعة القضية والظاهرة المدروسة وليس إلى قناعات فكرانية معينة، وكلما تم تحقيق المصالحة بين الطرقتين أدى ذلك إلى إعادة طرح سؤال النتائج أكثر من المناهج ضمن منطق تطوير الممارسة العلمية.

ـ **خامساً**، حضر سؤال المحلي والكوني في إنتاج المعرفة الاجتماعية وإنتاج البراديغمات المنهجية والإيبيستمولوجية ضمن مختلف الجلسات العلمية للندوة. إن التقوقع داخل الدائرة الضيقة للتخصص، الدفاع العقيم عن معرفة محلية كنقيض للمعرفة الكونية والتمسك الكبير بالأصول الإيبيستمولوجية في غياب انفتاح على أحدث الدراسات والأبحاث باللغات الأجنبية، يضيع على الباحث فرصة صقل قدراته وتجويد ممارسته العلمية والبحث عن التنافسية في إطار عالمي وكوني يتجاوز الحدود المحلية الضيقة وسيمهد الطريق لتوطين مقولات مجتمع المعرفة في البنية الذهنية للعالِم الاجتماعي (Chercheur en sciences sociales) قبل العالَم الاجتماعي (Monde social). نتيجة لذلك، يجب على الباحثين والجماعات العلمية المغربية والعربية أن يتشبثوا بالأصول الإيبيستمولوجية في العلوم الاجتماعية بقدر انفتاحهم على الجماعات العلمية المجاورة والدولية، ويقبلوا أكثر

على النشر باللغات الأجنبية والاستفادة من أحدث النظريات والمقاربات المنهجية والبراديغماتية في حقل الاجتماعيات، الطبيعيات والإنسانيات.

ـ **سادساً**، ما زالت مقولة السوسيولوجي المغربي الراحل محمد جسوس حول طغيان سؤال المناهج على سؤال النتائج في مجال إنتاج المعرفة الاجتماعية والإنسانية تجد صداها الكبير في السياق المحلي. يظل سؤال المنهج «قدر» العلوم الاجتماعية في سياق واقع موضوعي متغير ومتحول على نحو مستمر. لكن، لا يجب أن يمنع هذا الأمر من إعادة التفكير في علاقة العلم بالمجمع من خلال قياس أثر المعرفة في تحقيق التغير الاجتماعي وتخصيص جزء من الجهد الإيبيستمولوجي للترافع على موقع أفضل للمعرفة الاجتماعية ضمن نسق إنتاج الفعل السياسي والاقتصادي.

ـ **سابعاً**، في سياق ضعف حضور وتمثل العلوم الاجتماعية في نسيج البنى الاجتماعية والاقتصادية، قد يكون الانفتاح على الطلب الاجتماعي والاقتصادي فرصة للمساءلة العلمية للمناهج والبراديغمات الإيبيستمولوجية وتطوير جودة وحجم إنتاج المعرفة العلمية وتحقيق ما عجز العلم الاجتماعي نفسه عن تحقيقه في دول الجنوب، ألا وهو البحث عن الشرعية العلمية والعملية كما هو الحال مع العلوم الطبيعية.

ـ **ثامناً**، لم يعد التداخل والتعدد الاختصاصي والـ «عبر ـ المنهاجي» خيارات ثانوية وإنما ضرورات إيبيستمولوجية، ليس فقط للمصالحة بين التخصصات الاجتماعية وإنما كذلك بين الثقافات الثلاث. ويسمح انفتاح السوسيولوجي والأنثروبولوجي على الرياضي والجغرافي واللساني بالتعرف إلى أحدث المقاربات والنظريات العلمية في المجالات المجاورة ويحول الجامعة إلى مجال للنقاش وإنتاج معرفة عابرة للتخصصات، في أفق العودة إلى نسق «الفكر المركب» وتكوين باحثين اجتماعيين بخلفية رياضية أو فيزيائية وأفق اقتصادي وفلسفي.

ـ **تاسعاً**. تم التأكيد ضمن أشغال الندوة كذلك على ضرورة استفادة العلوم الاجتماعية من نتائج الثورة التقنية والصناعية الرابعة ومصالحة هذه المجالات المعرفية مع التقنيات والبرامج المعلوماتية التي أصبحت تفتح آفاق جديدة تكسر الحدود بين الكمي والكيفي وتساعد على المعالجة والتفسير كما التحليل والتأويل في ظل تطور الذكاء الاصطناعي والخواريزميات الذكية والأنفوسفير الرقمي العابر للحدود الوطنية والتخصصية.

ـ **عاشراً**، يقترن التفكير في تجويد الشروط الموضوعية لإنتاج المعرفة العلمية والنسق الإيبيستمولوجي للممارسة العلمية التركيز على قضايا المنهج ضمن نسقي التدريس والتكوين سواء بالنسبة إلى الأساتذة والباحثين أو الطلبة. لهذا، فقد كانت الندوة فرصة لإدماج الطلبة الباحثين وطلبة الدكتوراه في النقاشات الإيبيستمولوجية والمنهجية وعرض الإشكالات والصعوبات التي تواجههم أثناء إجراء البحوث ونشر الدراسات أمام متخصصين من كل المجالات البحثية الوطنية والدولية.

- 4 -

وحرصاً من المركز المغربي للبحث والدراسات الترابية على ربط النقاشات النظرية، التي خصصت جلسات الندوة العلمية لاستعراضها والتباحث حولها، بسياق التطبيق والممارسة، تم تأطير ورشات متعددة التخصصات حول قضايا المناهج الكمية والكيفية وأسئلة التحليل والتأويل من جانب العديد من الأساتذة الباحثين المتدخلين في الندوة لصالح طلبة الماستر والدكتوراه. وقد مكنت هذه الورشات الطلبة الباحثين من مختلف التخصصات من اللقاء معاً في إطار هَم تطوير وتجويد الشروط المنهجية والإيبيستمولوجية لمخرجات أبحاثهم وأطروحاتهم العلمية. وسمحت للكثير منهم بتقديم خلاصات وإشكالات وأسئلة إيبيستمولوجية ومنهجية تخص نسق اشتغالهم العلمي، والاستفادة من ملاحظات وتصويبات الأساتذة الباحثين والمتخصصين في المجال في إطار استحضار منطق الإشراف والتوجيه العلمي العابر للتخصصات.

إضافة إلى ذلك، تميزت هذه الورشات بتقديم عروض نظرية ونماذج عملية من قبل الأساتذة الباحثين حول جديد المناهج والتقنيات العلمية ضمن نسق اشتغال الجماعات العلمية الدولية وأحدث البرامج المعلوماتية المساعدة لعمل الباحث مع شروح وتوضيحات لكيفية الاستفادة من إمكاناتها في البحوث والمجالات المعرفية كافة؛ على رأسها برنامج (IRAMUTEQ)[4] لتحليل الخطاب الذي يوفر إمكانات كبيرة للباحثين في العلوم الاجتماعية.

ما زالت هناك العديد من التحديات التي تعيق نشر مخرجات نتائج الدراسات والأطروحات الجامعية للطلبة (كما الباحثين والأساتذة الباحثين)، سواء تلك المرتبطة بقلة المجلات العلمية المحكمة الملتزمة أو ما يقترن بلغة النشر المحلي والدولي، فضلاً عن أهمية الوعي المبكر لدى الباحثين الشباب بضرورة تكوين الملف العلمي المتنوع وتنمية ثقافة العمل الجماعي في إطار فرق البحث. لذلك، أكد جل الأساتذة المؤطرين على راهنية وأهمية النشر العلمي بوصفه مقياساً عملياً لإنتاج المعرفة العلمية والسبيل الأساس لتنمية مجتمع المعرفة وتطوير ثقافة الجماعات العلمية وتعزيز قدراتها التنافسية المحلية والدولية.

- 5 -

ضمن أطوار الجلسة الختامية، التي خصصت لرفع التوصيات العلمية للندوة، قدم إدريس آيتلحو كلمة باسم المركز المغربي للبحث والدراسات الترابية شدد من خلالها على مجموعة من النقط الأساس التي تحتاج إلى إعادة التفكير الإيبيستمولوجي ضمن براديغمات اشتغال العلوم الاجتماعية في السياق المغربي والعربي والدولي. واعتبر أن نشأة السوسيولوجيا في السياق الفرنسي قد اقترنت من حيث المبدأ بالطلب السياسي والاجتماعي (تحولات الجمهورية الفرنسية

(4) للإشارة فهذا البرنامج مفتوح وحر الولوج إليه على الويب (Open Access).

ومتطلبات الحركة الكولونيالية آنذاك) وهذا جعلنا أمام تخصصات ذات حمولة قومية وأوروباوية مركزية اتهمت فيما بعد بحمولتها الكولونيالية (السياق المغربي أنموذجاً). الأمر الذي جعله يؤكد ضرورة إعادة النظر والتفكير في كل ما يتعلق بالمناهج في العلوم الاجتماعية وعلاقاتها بالسياقات المحلية والبحث عن تخليصها من كل أشكال التقوقع أو الوعي الزائف الذي ينتصر لمقاربات على حساب أخرى انطلاقاً من أيديولوجيات بعيدة كل البعد عن منطق العلمية والموضوعية، إن نحن أردنا بالفعل تطوير ممارسة علمية تنافسية تعيد للجامعة دورها الريادي في قيادة التغيير وللهيئات العلمية مهمة الكشف عن منطق اشتغال البنى الخفية.

ـ 6 ـ

وعموماً، يمكن اختصار التوصيات العلمية التي خلص إليها المشاركون في الندوة العلمية الثانية حول العلوم الاجتماعية في موضوع «المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل»، كالآتي:

ـ ضرورة الوعي العلمي والإيبيستمولوجي للفاعل الأكاديمي بأهمية التكامل بين التخصصات، التداخل الاختصاصي والـ «عبر ـ المنهاجي» في تنظم الممارسة العلمية ونسق إنتاج المعرفة في حقل العلوم الاجتماعية وتوسيع فرص التلاقح والاغتناء المنهجي والبراديغماتي مع الطبيعيات والإنسانيات؛

ـ لا تقاس نجاعة المعرفة العلمية في حقل العلوم الاجتماعية انطلاقاً من «التعصب» لمنهج على حساب آخر، بقدر ما تظل خصوصية الموضوع والظاهرة المدروسة والحرص ما أمكن على التكامل المنهجي في اختراق شروط إنتاجها الخفية، أساس قياس قوة وتأثير الفعاليات العلمية والأكاديمية وتصنيف الجامعات والمراكز البحثية والمنشورات العلمية العالمية؛

ـ إن التعصب لمناهج ومقاربات معينة ورفض الانفتاح على إنتاجات «الآخر» العلمية والامتناع عن القراءة والكتابة باللغات الأجنبية والاختباء وراء مقولات الخصوصيات المحلية، لن يقودنا سوى إلى تأسيس «علوم اجتماعية قومية ومحلية» منعزلة عن المنطق الإيبيستمولوجي والتاريخي لإنتاج المعرفة العلمية ومتقوقعة في أيديولوجيات ثقافية، عرقية أو دينية لا تخدم الرهانات التنموية وأهداف الألفية التي نراهن عليها في سياقاتنا المحلية؛

ـ يجب الرفع من عدد التكوينات، الوحدات الدراسية، المنشورات العلمية والحلقات والندوات والورشات العلمية المرتبطة بقضايا المنهج والممارسة الإيبيستمولوجية وإعادة التفكير في نسق الكتابة في العلوم الاجتماعية ضمن المراحل المبكرة في التدريس والتكوين الجامعي من أجل الرهان على أجيال علماء اجتماع، أنثروبولوجيين، علماء اقتصاد... حاملين هَم المنهج بالموازاة مع سؤال المنتوج والفعالية؛

ـ ضـرورة انفتاح الجامعة على مشتغلين في العلوم الاجتماعية بخلفيات رياضية، فيزيائية، اقتصادية ولسانية... من أجل إعطاء نفس جديد للعمل والإنتاج الأكاديمي وتعزيز التنافسية العلمية بما فيه خير تطوير تصنيف الجامعات والمجلات العلمية. كما أن الرفع من أعداد فرق البحث المتداخلة والعابرة للتخصصات شرط أساس لتحقيق هذه المعادلة؛

ـ بما أن النشر العلمي هو بطاقة التعريف العلمي بالباحث داخل الجماعات العلمية، فمن الضروري تنبيه الطلبة الباحثين وطلبة الدكتوراه إلى ضرورة الرفع من أعداد وجودة منشوراتهم العلمية لبناء مساراتهم الأكاديمية من ناحية، وتعزيز حضور جامعاتهم في التصنيف الدولي من ناحية أخرى.

قصارى القول، من خلال الأصداء العلمية والأكاديمية الجيدة التي خلفتها النسخة الأولى من الندوة العلمية حول العلوم الاجتماعية إقليمياً وعربياً؛ بعد نشر تقريرها على صفحات «مجلة **إضافات**» (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، تأتي النسخة الثانية حول «المناهج الكيفية والكمية وتحليل الخطاب: من التحليل إلى المساعدة على التأويل» لتكمل مسار الأنشطة العلمية والابستمولوجية الفعالية حول قضايا المنهج التي يشرف عليها «المركز المغربي للبحث والدراسات الترابية». وفي انتظار نسخة ثالثة للندوة، من الضروري التشديد على راهنية إعادة التفكير الإيبيستمولوجي في قضايا المنهج والممارسة العلمية في حقل العلوم الاجتماعية في سياقنا «الجنوبي» في ظل تطور الثورة الصناعية والتقنية الرابعة وتزايد حدة الفوارق واللامساواة في إنتاج المعرفة بين الشمال والجنوب، الأمر الذي يفرض وعياً أكاديمياً بالحاجة إلى النقد والتطوير الانعكاسي الرامي إلى إنتاج معرفة علمية تنافسية في حقل العلوم الاجتماعية.

المراجع

ايتلحو، إدريس ومحمد الإدريسي (2017). «تقرير عن: الندوة الوطنية العلمية الأولى حول «العلوم الاجتماعية في بداية القرن 21: أسئلة المقاربة والمنهج.» **إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)**: العدد 40، خريف، ص 199 ـ 207.

Ivan Szelenyi, Ivan (2015). «The Triple Crisis of US Sociology.» *Global Dialogue*: vol. 5, no. 2, June, pp. 4-7.

Kagan, Jérôme (2009). *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Snow, Charles Percy (1959). *The Two Cultures*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.